

B

128

.G 92

Wesensideale der Menschheit

2. Heft

2504

**Konfuzius ♦ Buddha  
Zarathustra  
Muhammed**

Von

**Prof. D. R. H. Grützmacher**  
Erlangen

Zweite, vermehrte Auflage

Mit einem Bildnis Muhammeds



Leipzig

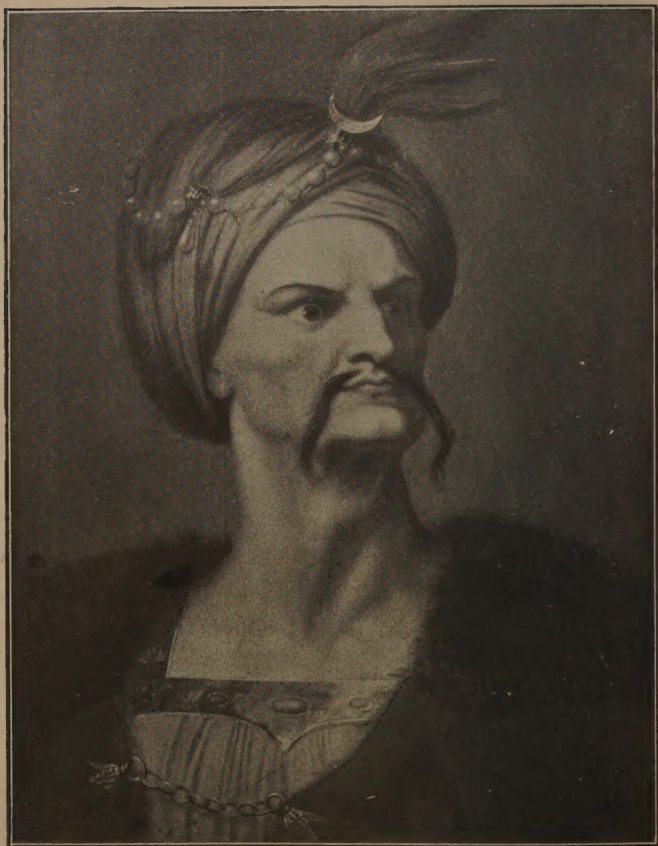
1921

Erlangen

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. Dr. Werner Scholl







Muhammed  
von Gerhard von Rügelen

Das Original befindet sich im Museum der bildenden Künste in Leipzig

# Lebensideale der Menschheit

2. Heft

## Konfuzius ♦ Buddha Zarathustra Muhammed

Von

Prof. D. R. H. Grützmacher  
Erlangen

Zweite, vermehrte Auflage

Mit einem Bildnis Muhammeds



Leipzig

1921

Erlangen

A. Deichertsche Verlagsbuchhdlg. Dr. Werner Scholl



3128  
692

BL

80

685

1921

---

Alle Rechte vorbehalten.

---

16139

PACIFIC LUTHERAN  
THEOLOGICAL SEMINARY  
THE LIBRARY

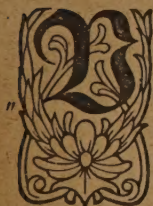
Seinem ältesten Freunde

Bildhauer Dr. phil. Erich Wild

in alter Treue







Vor jedem steht ein Bild des, was er werden soll, so lang er das nicht ist, ist nicht sein Friede voll." (Rückert.) — Diese Beobachtung gilt nicht nur für den einzelnen Menschen, vornehmlich in den Tagen seines Werdens, sondern auch für die gesamte Menschheit in allen Zeitaltern der Geschichte. Es ist ein allgemein und eigentümlich menschlicher Trieb, sich nicht mit der vorhandenen natürlichen Wirklichkeit zufrieden zu geben, sondern über sie hinaus zu gehen. Die Schöpfungen der Wissenschaft und sonderlich der Kunst legen davon Zeugnis ab mit ihrem geistigen und idealen Gehalt. Vor allem aber sucht der Mensch sein eigenes Leben umzugestalten und zu erhöhen, davon zeugen die Lebensideale. Das Lebensideal ist nicht eine Schöpfung des Wissens und der Phantasie, sondern die höchste Leistung des Gewissens, der sittlichen Anlage der menschlichen Persönlichkeit. Im Lebensideal faßt sich das sittliche Ziel des Menschen zusammen, in ihm erscheint der Lebenszweck, der den höchsten Wert darstellt und dessen Verwirklichung darum unsere oberste Pflicht ist.

Der Mensch kann zunächst eine Reihe von Idealen nach-, ja nebeneinander haben. Gerade die Zeit des jugendlichen Werdens, mit ihrem Suchen und Ringen um das Ideal, ist gewöhnlich durch eine Mehrzahl und Abwechslung der Ideale charakterisiert. Je mehr das Leben aber in einem Menschen reift, beginnt — ob nun mehr bewußt oder unbewußt — ein Bild die anderen zu überstrahlen, eine Lust als die höchste stetig empfunden zu werden, und ein Ziel die anderen an Druckkraft auf den Willen zu übertreffen. Ein solches höchstes Lebensideal gibt dem ganzen Dasein einen großen einheitlichen und charakteristischen Lebensstil, es bildet die stille Tiefe im Innern und läuft begrenzend und formend auch durch alle

lauten Äußerungen des Alltagslebens. Es bestimmt den Menschen in seinem Fürsichsein und prägt sich ebenso deutlich in allen Beziehungen mit seinem Nächsten und auch zu seinem Gott ab. Das Leben zerfließt nicht mehr, sondern rundet sich zur Einheit, löst sich nicht mehr auf in zufällige Senkungen und Hebungen, sondern wird der Kette gleich, in der Ring an Ring sich schließt, bis der letzte sich mit dem ersten verknüpft. Nicht alle Menschen bringen es zu einem wirklichen Lebensstil, sondern nur die großen Charaktere, die ein höchstes Ideal nicht nur besitzen, sondern es auch in der Wirklichkeit durchzusetzen wissen und ihrem Leben dadurch einen festen und einheitlichen Stil ausprägen. Der Höhenzug menschlicher Geschichte liegt in der Geschichte der Lebensideale und der durch sie geformten Lebensstile.


Diese Geschichte scheint unübersehbar in ihrer Mannigfaltigkeit. Dem tieferen Blick entschleiert sich jedoch eine verhältnismäßig nur begrenzte Anzahl wiederkehrender typischer Lebensideale. Das ist im Wesen der Sache wohl begründet. Lebensideale erwachsen aus den tiefsten Lebensbeziehungen des Menschen. Je mehr wir aber in das Innere und Innerste des Menschen eindringen, desto festere und unbeweglichere Elemente treffen wir an. Wie die Leiblichkeit des Menschen in der historischen Zeit in ihrer Grundstruktur wesentlich die gleiche geblieben ist, so ist auch die seelische Anlage eine beharrende. Aus der begrenzten Natur des menschlichen Lebens erwächst auch nur eine begrenzte Zahl typischer Lebensideale. Bleibt der Blick nicht an äußerlichen Veränderungen hängen, durchschaut er den Flitter wechselnder Moden, die den Leib nicht ändern, so bietet ihm die Geschichte eine übersehbare Form typischer Lebensideale. Sie pflegen in einem Individuum, wenn nicht geradezu entspringen, so doch von ihm mit besonderer Klarheit erfasst und mit einzigartiger Energie verwirklicht zu sein. Lebensideale hängen darum mit dem persönlichen Leben einzelner Menschen zusammen und wirken

in dieser konkreten Erscheinungsform wieder auf das Leben anderer. Die Aufgabe, die typischen Lebensideale der Menschheit zu zeichnen, gewinnt darum die nähere Bestimmtheit, den Lebensstil einer Reihe großer Menschen zu bestimmen.

Diese typischen Lebensideale der Menschheit gestatten eine Gruppenbildung. Die eigentlich produktive Zeit für den Entwurf der Lebensideale ist die Antike. Das ist aus einem doppelten Grunde wohl begreiflich. Wurzeln die Lebensideale einmal in den tiefsten, sich gleich bleibenden Wesenszügen der menschlichen Seele, so ist es verständlich, daß ihre erstmalige originale Erfassung schon früh eintreten konnte und mußte und spätere Zeiten immer wieder daran anknüpften. Auf der anderen Seite ist die gewaltigste Erscheinung der Geschichte, das Christentum, in der Antike aufgetreten. Die Antike ist darum für die Geschichte der Lebensideale und der Lebensstile der Menschheit von der allergrößten Bedeutung, weil auch die meisten der modernen Lebensstile nur Nachklänge oder Mischungen antiker und christlicher Lebensstile sind.

Aber nicht nur die klassische Antike hat Lebensideale von dauerndem Einfluß geschaffen, sondern das ex oriente lux gilt gerade auch für das Gebiet der Lebensideale. Vier der bedeutungsvollsten Schöpfungen des Orient sind in den folgenden Zeilen zu schildern: Das chinesische, das indische, das persische und arabische Lebensideal, wie es durch Konfuzius, Buddha, Zarathustra und Muhammed gestaltet wurde.

### Konfuzius und das chinesische Lebensideal.

 Die Anfänge der chinesischen Geschichte und Kultur liegen im Verborgenen. Als die „hundert Familien“ in China einwanderten und sich zunächst in den Tälern der großen Flüsse ansässig machten, standen

sie schon auf einer verhältnismäßig hohen Kulturstufe und befließigten sich des Ackerbaues. Die Legende läßt die älteste Geschichte Chinas etwa um das Jahr 3000 v. Chr. beginnen und rankt ihren Verlauf und ihre entscheidenden Wandlungen an die Namen alter Kaiser, denen allerlei werivolle Regierungsmaßnahmen und bedeutame Erfindungen zugeschrieben werden. In den Vordergrund tritt die Kulturgeschichte mit vorwiegend agrarischer Färbung unter der Leitung patriarchalischer Throne. Die Dynastien lösen einander ab, und zwar läßt innerhalb ihrer die Ueberlieferung auf große und gute Anfänger stets schlechte und geringe Epigonen folgen, deren Mißwirtschaft gerechten Anlaß zu revolutionären Umwälzungen gab. Im 6. Jahrhundert vor Christus saß auf dem Throne Chinas das Kaisergeschlecht der Tschou. Einst hatte es kräftige und gesegnete Monarchen hervorgebracht. Diese Zeit aber war vergangen, und unter den letzten Herrschern das Reich der äußeren und inneren Auflösung nahegekommen. Die Vasallenfürsten suchten sich immer selbständiger zu machen und wider diese rebellierte in den einzelnen Provinzen der kleinere Adel. Ein Krieg aller gegen alle schien sich anzubahnen. Mit dem staatlichen und politischen Versalle ging auch der sittliche und — wenn auch wohl im geringeren Maße — der religiöse Hand in Hand. Man lebte in Saus und Braus, Sängerinnen und Tänzerinnen standen im Mittelpunkt des Interesses, Palastintriguen beschäftigten die Höfe. Die beiden sozialen Grundformen des chinesischen Lebensstiles, der Staat und die Familie, waren gefährdet.

Von diesem Hintergrund hebt sich die Gestalt des Mannes ab, der das chinesische Lebensideal in seiner Reinheit wiederherstellte, indem er es nicht nur klassisch formulierte, sondern auch plastisch vorlebte. Es ist der in Europa unter dem, von Jesuitenmissionaren latinisierten, Namen Konfuzius bekannte Meister (Tutse) aus der Familie der Kung. Sie war ein uradliges, aber gesunkenes Geschlecht, aus dem ein alter Offizier zum zweitenmal ein



junges Weib geheiratet hatte, das ihm — im Jahr 551 v. Chr. — noch einen Sohn gebar. Der Vater starb bald nach der Geburt, so daß der Sohn unter der Erziehung der Mutter allein heranwuchs. Es ist nicht unglaublich, daß schon in dem zeremoniellen Spiel des Kindes mit alten Opfergefäßen zwei charakteristische Züge seines Wesens, der Sinn für die Form und für die Vergangenheit, sich geoffenbart haben. Die Dürftigkeit der äußeren Verhältnisse nötigte ihn zunächst zur Annahme von Stellungen wie der Aufsicht über Kornvorräte und über eine Meierei, die dem Trieb seines Geistes und den Idealen seines Lebens wenig angemessen waren. Mit 19 Jahren heiratete er, auch ein Sohn wurde ihm geboren. Aber die Ehe scheint wenig glücklich gewesen zu sein, bald trennte er sich von seinem Weibe. An diesem einen Punkte trafen schon früh Ideal und Leben bei Konfuzius auseinander, denn für ihn wie für China überhaupt war die ideale Sozialform menschlichen Lebens die Familie. Konfuzius aber hat sein Lebenlang als familienloser Wanderlehrer im Kreise seiner Jünger verbracht und damit denselben — wie es scheint naturnotwendigen — Lebensstil durchgeführt, der fast alle die großen Lehrer der Menschheit, Buddha und Plato, Jesus und Paulus, Kant und Nietzsche charakterisiert. Mit 22 Jahren — einer für China erstaunlich frühen Zeit, denn die Lern- und Examensjahre reichen hier oft bis ins hohe Alter — begann Konfuzius als Lehrer aufzutreten und einen großen Schülerkreis zu sammeln. Aus ihm sonderte sich wohl ein kleinerer ab, der ihm dauernd folgte und den Konfuzius einer strengen Erziehung auf Grund scharfer Erfassung ihrer Persönlichkeiten unterwarf. Unter ihnen hatte er einen schweigsamen, aber ihn im tiefsten Innern verstehenden Lieblings Schüler Hui, dessen früher Tod ihn in die klagenden Worte ausbrechen ließ: „Ach der Himmel richtet mich zugrunde! Der Himmel richtet mich zugrunde!“ So wurde Konfuzius zum Lehrer einer begrenzten Jüngerschaft. Allein während



griechische Philosophen und ein Buddha damit den ihnen entsprechenden Lebensstil gefunden hatten, war er für Konfuzius nur ein Notbehelf. Sein ganzes Sehnen war dem Staate und dem Dienste in ihm zugewandt. Da er selbst nicht als Fürst geboren war, wollte er wenigstens der erste Berater eines Fürsten werden, um sein ethisches Ideal in und durch den Staat zu verwirklichen. Von demselben Gedanken wie Plato geleitet, daß gerade die Philosophen zum Herrschen geboren seien, suchte er eine ähnliche Stellung, wie jener sie eine Zeitlang in Syrakus fand. Durch einige seiner Schüler wurde der Fürst seines Heimatstaates Lu auf Konfuzius aufmerksam und ermöglichte ihm zunächst die sehnlich erwünschte Reise nach der damaligen Reichshauptstadt. Hier bewunderte er alle Erinnerungen an alte Tage, die Ahnenbilder und die heiligen Gebäude; er konnte sich nicht genug erkundigen nach den in dem Kaiserhause überlieferten Regierungsformen und Zeremonien. Es war die Romfahrt seines Lebens im Sinne der Rompilger, welche dort in der klassischen Antike ihre idealen Vorbilder suchen und finden. Zurückgekehrt in seine Heimat, wurde erst nach langen Jahren sein Lebensideal Wirklichkeit, indem er in den staatlichen Dienst und zuletzt mit 50 Jahren zum Minister berufen wurde. Jetzt entfaltete er eine ethisch-soziale Reformtätigkeit großen Stiles. Er sorgte für eine geordnete Rechtspflege und minderte die Anlässe zum Verbrechen, er unterstützte die Armen wirtschaftlich, in die Sexualverhältnisse griff er durch strengere Trennung der Geschlechter ein, die Sitten der alten Zeit wie etwa die Begräbniszeremonien belebte er von neuem. Er trieb moralische Politik — er wollte den Staat zu einem ethisch-sozialen Gebilde umgestalten. Aber der Fürst von Lu wurde bald der strengen Moralität seines ersten Dieners überdrüssig; philosophische Reichsfanzler mit moralischer Tendenz, die mutig sogar von einem sittlichen Unrecht in der Politik sprechen, sind bei der in den Staaten herrschenden Macht- und Gewaltpolitik nie

bequem gewesen und haben über kurz oder lang ihren Abschied nehmen müssen. Auch Konfuzius unterlag diesem Schicksal. In ihm beruht die Tragik seines Lebens, wie sie keinem der großen Lebenslehrer erspart geblieben ist. Sie liegt für Konfuzius nicht in seelischen Konflikten und inneren Brüchen, sondern in der Dissonanz zwischen seinem persönlichen Berufsideal und seinem äußeren Wirkungsfreie. Seine Hand empfing den ersehnten Pflug nicht, um den großen Acker zu bestellen, seine Furchen zu lodern und in sie guten Samen zu säen. Konfuzius zog von Fürstentum zu Fürstentum; man hörte wohl seinen Rat und versprach ihm — ähnlich wie der Landpfleger Felix dem Apostel Paulus — ihn bei gelegener Zeit heranzuziehen. Aber diese Zeit kam nie. So mußte sich denn dieser zum Handeln geborene und auf die praktisch-soziale Politik eingestellte Mann ganz der Lehre und der Schriftstellerei widmen. Er lehrte seine Jünger weiter, vor allem aber sammelte, redigierte und ergänzte er die alten Geschichtsbücher Chinas. Dazu pflegte er die heilige Musik der Väter, deren feste Rhythmik seine ethischen Ideale in überkommenen Tönen wiederklingen ließ. Endlich wurde der fast Siebzigjährige um seine Heimkehr vom Fürsten von Lu gebeten. Er kam, aber jetzt nicht mehr um zu regieren, sondern um das zu vollenden und zu genießen, was wider seinen Willen der einzige Inhalt seines Lebens geworden war: die Lehre, die Literatur und die Musik. In einigen Jahren nahte sein Ende. Früher hatte er öfter bei drohenden Gefahren behauptet, daß der Himmel oder die Weltordnung seinen Untergang vor Vollendung seiner Mission nicht zulassen würde. Jetzt aber überfiel ihn ein starkes Zagen: „Der große Berg muß zerbröckeln, der starke Baumstamm muß brechen und der Weise welkt dahin gleich einer Pflanze.“ Er bestimmte noch die Zeremonien für die Aufbahrung seiner Leiche und faßte das Resultat seines Lebens in der Klage eines tragischen Ausganges zusammen: „Kein verständiger Monarch will aufkommen, kein einziger Fürst

ist im Reiche, der mich zum Minister wählen will. Meine Zeit ist gekommen zu sterben.“ Um 478 v. Chr. starb Konfuzius. Über den Mißerfolg seines Lebens hat er sich gründlich getäuscht. Er gehörte zu den nicht wenigen Großen, denen die Nachwelt um so reichere Kränze flicht, je weniger es die eigene Zeit getan hatte. Nicht nur äußerliche Ehren wurden im reichsten Maße seinem Leichnam zuteil, sondern auch sein geistiger und sittlicher Lebensstil wurde — wenn auch unter mancherlei Kämpfen und Wechselfällen — der Repräsentant und das Ideal seines Volkes.

Diese Tatsache erscheint bei dem Anlegen abendländischer Maßstäbe an Größe und Genialität überraschend. Wir verlangen doch vom Genie, daß es anders sei als die anderen, wir nehmen sogar eine gewisse Abnormität bei ihm in den Kauf; Leidenschaftlichkeit im Innern und Stärke im Wollen charakterisiert uns sein Wesen, vor allem aber erwarten wir, daß ein Genie neue Bahnen eröffnet, indem es tiefere Blicke in den Zusammenhang der Dinge tut und kräftige Impulse zu ungeahnten Zielen der menschlichen Geschichte gibt. Von alledem verspüren wir bei Konfuzius kaum einen Hauch. Aber er will auch nicht mit unseren, sondern mit den Maßstäben seines Volkes gemessen werden. Für China liegt die Größe des Konfuzius vor allem darin, daß er nicht anders war als die anderen, kein eigentümlich und abnorm gestaltetes Individuum, sondern vielmehr nur den Typus seines Volkes darstellte, im Brennpunkt seiner Persönlichkeit nur die überall vorhandenen Strahlen sammelte und sie dadurch sichtbarer und leuchtender machte, ohne ein eigenes Feuer hinzuzutragen. Der Franzose Réville hat — wohl im Anschluß an den Deutschen Faber — in kurzer passender Formel die Größe des Konfuzius für sein Volk bestimmt: „Le Chinois des Chinois“, er ist der Normal- und gerade darum der Idealchinese. Wie auch wir wohl, aber doch mit viel begrenzterem Recht, sagen, daß in Luther das Wesen

des Deutschtumes zusammengefaßt sei, so ist in Konfuzius das Chinesentum geradezu Fleisch und Person geworden. Die Idee hat es — um eine Formel D. Strauß' gegenfänglich wider ihn zu verwenden — in diesem Falle geliebt, die ganze Fülle ihres Wesens in ein Individuum auszuschenken. Der chinesische Lebensstil überhaupt erscheint plastisch konkret und zugleich ideal in Konfuzius. Seine Hauptzüge gilt es nunmehr vom Äußeren zum Inneren fortschreitend zu sammeln. Konfuzius besaß Form, er war nicht eine ungestaltete, sich genialisch und unberechenbar gebärdende Persönlichkeit. Er beobachtete vielmehr stets und zwar mit bewußter Anteilnahme feste und regelmäßige Formen. Das zehnte Buch seiner „Gespräche“ schildert ihn uns dementsprechend. Während einer Audienz bei Hofe verhielt er sich folgendermaßen: „Wenn er durch das Palasttor trat, so beugte er sich, gleich als ob er kaum hindurch käme. Beim Stehen vermied er den Platz gegenüber der Mitte des Tores, beim Durchschreiten trat er nicht auf die Schwelle. Wenn er am leeren äußeren Tor vorbei kam, so wurde seine Miene ernst und seine Schritte waren geschwinder; er redete im Flüsterton. Er hielt sorgfältig den Saum seines Kleides empor, wenn er zur Audienzhalle hinaufstieg. Er beugte sich und hielt den Atem an und wagte nicht Luft zu schöpfen.“ Feste und korrekte Formen bestimmten auch Nahrung und Kleidung: „Was nicht richtig gekocht war, aß er nicht. Was nicht der Zeit entsprach, aß er nicht. Was nicht richtig geschlachtet war oder nicht die richtige Sauce hatte, aß er nicht.“ — „Der Edle nahm kein Blaurot oder Schwarzrot zum Kleiderausputz. Gelbrot und Violett nahm er nicht einmal für seine Hauskleider. . . . Zu Hause trug er lange Pelzkleider, wovon der rechte Ärmel kurz war. Er trug immer Nachthemden, die anderthalb Körperlänge hatten.“

Scheint zunächst dieser Lebensstil etwas Gefünsteltes, ja Pedantisches und Romisches zu haben, so liegen ihm

doch tiefere Gedanken zugrunde. Bei der Regelung von Kleidung und Nahrung mögen ästhetische und hygienische Motive mitspielen, die gerade auch dem sogenannten modernen Menschen mit seiner hygienischen Sorglichkeit und seiner ästhetischen Ausdruckskultur durchaus nicht so fern liegen und die auch heutzutage für den Fernstehenden oft einer gewissen Romik und Gemachtheit nicht entbehren. Die entscheidenden Motive, die sich hinter dem Verhalten des Konfuzius verbergen, sind das individuelle der Selbstdisziplinierung und das soziale der Anpassung an die geschichtlich gegebenen Bewegungsformen innerhalb der Gesellschaft und zwar speziell der des Hofes. In der ersteren Richtung haben wir eine genaue Parallele bei Kant, der auch eine Reihe durchaus pedantischer Maßregeln traf — wie etwa das Niederlegen seines Schnupstuches in einer entfernten Zimmercke —, um sich zur Bewegung zu zwingen und dadurch hygienisch, aber auch ethisch zu kräftigen. Konfuzius wollte sich niemals gehen lassen, sondern stets in gemessener Form bewegen und dadurch seinem äußeren, aber auch inneren Menschen einen festen Stil geben. Wenn er sich zu diesem Zweck nicht selbst ein Reglement schuf, sondern hergebrachte Formen übernahm, so tat er das nicht aus Bequemlichkeit, sondern aus geschichtlichem Sinn. Er ehrte dadurch die Vergangenheit. Ihre Bejahung ist aber wieder ein Grundzug des Chinesentums überhaupt, der in Konfuzius nur mit besonderer Bewußtheit und Energie hervortritt und den Ausspruch veranlaßte: „Meine Lehre ist die, welche unsere Vorfahren überliefert haben. Ich habe nichts hinzugefügt und nichts hinweggenommen. Ich lehre sie in ihrer ursprünglichen Reinheit. Sie ist unveränderlich und der Himmel ist ihr Urheber. Ich bin ein Überlieferer und kein Schöpfer; ich glaube an die Alten und liebe sie.“ Wie man die Menschen danach unterscheiden kann, ob sie ihr Ideal und Glück in der Vergangenheit sehen oder es noch von der Zukunft erwarten, so kann man



auch die Lebensstile der Menschheit unter dem Gesichtspunkt einander gegenüberstellen, ob sie das goldene Zeitalter mit dem Paradies in die Vergangenheit verlegen und nur an seiner Erhaltung oder Wiederbelebung arbeiten oder ob sie von der Zukunft das Beste erwarten und sich dem Fortschritt in der Entwicklung zuwenden. Das letztere ist zwar das moderne Durchschnittsverhalten, aber auch die Geistesgeschichte Europas hat immer wieder Perioden der bewußten und gewollten Renaissance gehabt, denen sich in der klassischen Antike oder im Urchristentum das Ideal verwirklicht zu haben schien und deren Lösung rückwärts „zu den Quellen“ lautete. Die ganze Lebensart wird durch eine solche Wendung nach rückwärts oder nach vorwärts bestimmt. Im letzteren Falle entsteht eine stete Bewegung, die belebend wirkt, aber oft auch eine unstete Nervosität, ein immer währendes Verlangen nach Neuem, ein Abbrechen und ein Radikalismus, der nur durch Revolutionen vorwärts zu kommen sucht. Auf der anderen Seite tritt Beharrung und Ruhe ein, die zur zähen Unbeweglichkeit, zur Stagnation werden kann, — wie das gerade die Geschichte Chinas beweist. Alle Reformationen werden bestenfalls Restaurationen, aber das Erbe der Geschichte erhält sich auch in seinen höchsten Werten. Das modern-europäische Ideal ist — wie Réville einmal bemerkt — *une espérance*, das des Konfuzius *un souvenir*.

Form und geschichtlicher Sinn — diese beiden bisher beobachteten Merkmale des konfuzianischen Lebensstiles — sollen letzten Endes bei Konfuzius sittlich wirken sowohl in bezug auf den einzelnen Menschen wie die sozialen Ordnungen des menschlichen Zusammenlebens. Konfuzius stellt ein wirklich sittliches Ideal auf, das er eigenständig und nicht religiös-metaphysisch begründet. Religion im Sinne einer persönlichen mystischen Lebensgemeinschaft mit der Gottheit wie eine wesentlich metaphysisch orientierte Weltanschauung liegen Konfuzius wie überhaupt dem ganzen chinesischen Volke fern. Religion

ist hier wesentlich nur der in bestimmten Formen sich vollziehende Kultus gegenüber dem sich in festen Ordnungen auswirkenden Himmel, wie jener in alten Zeiten fast ausschließlich dem Kaiserhause zukommt, und die Heiligung des sozialen Grundverhältnisses der Familie in der Form der Ahnenverehrung, die jedem Chinesen obliegt. Konfuzius ist gewiß kein Atheist und auch kein moderner Positivist, welcher die Religion ganz dahingestellt sein läßt. Er spricht mit Ehrfurcht mehr als einmal von dem Himmel, den er wohl persönlich jedoch mit pantheistischem Anklang auffaßt. Aber auf der anderen Seite hat doch Konfuzius aller spezifisch persönlichen religiösen Betätigung und allen metaphysischen und mystischen Elementen der Religion gegenüber — im Unterschied zu seinem Zeitgenossen Laotse — eine kühle Neutralität und eine durch keine noch so dringende Frage zu erschütternde Vorsicht beobachtet. In bezug auf die Geister gibt er einmal den Rat: „Ehre sie mit frommem Sinn und halte dich fern von ihnen“. Und auf die Bitte eines Schülers, sich über das Wesen des Todes auszulassen, erteilt er die dialektisch sehr geschickt ausweichende Antwort: „So lange du das Leben nicht kennst, wie kannst du etwas über den Tod wissen?“ Das Gebet als Bittgebet hat keine Stelle im System des Konfuzius (Haas).

Im Konfuzianismus tritt die Religion hinter eine ethische Lebenslehre, die metaphysische Weltanschauung hinter eine rein praktische Kulturanweisung zurück. In diesem Sinne ist er richtig von einem modernen Chinesen, Ku-Hung-Ming, der sowohl das eigene wie das europäische Geistesleben überschaut, verstanden worden: „Das chinesische Volk besitzt im Konfuzianismus ein System der Philosophie und Ethik, eine Synthese der menschlichen Gesellschaft und Zivilisation, die die Stelle der Religion einnehmen kann. Manche sagen, der Konfuzianismus ist keine Religion und er ist es auch nicht im europäischen Sinne des Wortes, aber gerade darin liegt seine Bedeutung, daß er keine

Religion ist und doch die Stelle der Religion einnehmen kann."

Das sittliche Lebensideal kann nach Inhalt und Kraft aus der menschlichen Natur herauswachsen, weil diese nach der Auffassung des Konfuzianismus durchaus gut ist und das Sittliche aus eigener Macht zu tun vermag. Die sittliche Erkenntnis gibt auch die genügende sittliche Kraft. Behauptet doch der Meister: „Wenn einer einen Tag lang seine ganze Kraft in das Menschentum setzen will, ich habe noch keinen gesehen, dessen Kraft nicht dazu ausreichte.“ Aus seinem Geist ist auch der Satz einer chinesischen Kinderfibel geboren, die den Unterricht Jahrhunderte hindurch beeinflusste: „Des Menschen Herz ist von Natur gut, ihrer Natur nach sind die Menschen einander nah, erst durch die Gewohnheit entfernen sie sich.“ Die seelischen Zustände des Sünden- und Schuldbewußtseins gehören darum nicht in den konfuzianischen Lebensstil hinein — „Selbstanklage ist selten“ —, so gewiß auch das konfuzianische Lebensideal Abirrungen vom Guten, Fehler und Laster, die aber leicht zu beseitigen sind, kennt. Ku-Hung-Ming faßt auch hier die Auffassung des Konfuzius vom Wesen des Chinesen treffend zusammen: „Der Chineser ist ein zahmes Geschöpf. Selbst in seinen Verbrechen und Fehlern ist nichts Empörendes. Er ist ein Mensch mit dem Kopf eines Erwachsenen und mit dem Herzen eines Kindes.“ Das konfuzianische Lebensideal ist durchaus diesseitig begründet in der für gut gehaltenen Natur des Menschen. Es verzichtet auf eine religiös-metaphysische Begründung und sieht optimistisch auf die natürliche Anlage und Kraft des Menschen. Wenden wir die modernen philosophischen Formeln an, so vertritt Konfuzius das Prinzip der Autonomie und Autarkie des sittlichen Lebens. Damit ist eine Begründung eines Lebensideals von einer typischen Eigenart gegeben, die in der Geschichte immer wieder auflebt,

am deutlichsten in der griechischen Antike bei Sokrates-Aristoteles und in der deutschen Aufklärung bei Kant: „Die Vernunftgestalt der Persönlichkeit ist sowohl chinesisches als griechisches und modern-europäisches Aufklärungsgut“ (Misch). Der Herausgeber der Gespräche des Konfuzius, R. Wilhelm zieht darum mit Recht eine große Reihe persönlicher und sachlicher Parallelen zu Kant: „Kung ist eine Natur, die unserem Kant in vielen Stücken wesensverwandt ist“ (XXIX). Auch zu Äußerungen Friedrichs des Großen ergeben sich viele Parallelen.

Infolgedessen ist der sittliche Lebensstil auch bei Konfuzius zunächst mehr formal, als inhaltlich bestimmt. Der einzelne Mensch soll gewissenhaft, tugendhaft sein, soll durch „sein Wesen herrschen“. „Der Wille soll auf die Sittlichkeit gerichtet sein.“ Der Mensch muß sich selbst treu sein. Er soll sich in erster Linie durch sittliche, nicht durch äußerlich-eudämonistische Ziele wie Armut und Reichtum bestimmen lassen: „Der Sittliche setzt die Schwierigkeit voran und den Lohn hintenan, das mag man Sittlichkeit nennen.“ Eine nähere Bestimmung gewinnt das Sittliche dadurch, daß es als das Maßvolle erscheint: „Maß und Mitte sind der Höhepunkt menschlicher Naturanlage.“ Infolgedessen treten Tugenden wie die der Bescheidenheit, der Gelassenheit, der Höflichkeit, der Weisheit besonders in den Vordergrund. Die gut bürgerlichen Tugenden eines anständigen Menschen machen den Hauptbestandteil des individuellen sittlichen Lebensstils bei Konfuzius aus. Zu ihnen tritt noch die Bildung, besonders in der Form der Kenntnis des Altertums, so daß sein Persönlichkeitsideal als letztes Ziel die Humanität verfolgt. In unsere Anschauungsweise übertragen, ist es der Typus des gebildeten Gentleman, des moralisch durchgebildeten Akademikers, der dem Konfuzius als Ideal erscheint.

Allein diese Beschreibung ist doch stark einseitig, sie erweckt den Eindruck, als komme es dem chinesischen

Weisen vor allen Dingen auf individuelle Persönlichkeitskultur an. Das aber ist durchaus nicht der Fall. Das Ziel seines Lebensideales ist ein soziales. Konfuzius läßt den einzelnen Menschen nur sittlich werden und ethisch sich vollenden in und mit den großen sozialen Lebensformen, in die er hineingestellt und zu deren Dienst er bestimmt ist. Er nennt fünf soziale Grundverhältnisse: 1. Eltern und Kinder, 2. Mann und Weib, 3. ältere und jüngere Geschwister, 4. Freunde, 5. Obrigkeit. Diese fünf Kategorien lassen sich auf drei und zwar entsprechend ihrer Wertabstufung in der Reihenfolge: Familie, Staat, Freundschaft zurückführen. Die Familie erscheint als die Urzelle, aber auch als die Form aller sozialen Beziehungen und zwar die patriarchalisch organisierte Familie, in welcher die Autorität der Eltern über die Kinder, des Mannes über die Frau, der älteren über die jüngeren Geschwister sich geltend macht. In ihr wird darum als sittliche Grundtugend Hsiao, Pietät und Gehorsam geübt: „Pietät und Gehorsam, das sind die Wurzeln des Menschentums.“ Sie gewinnt in dem Verhältnis des Sohnes zu den Eltern die Form: „In seinem äußeren Betragen zeigt er den Eltern die größte Ehrfurcht, ihnen Nahrung zu bringen ist seine größte Freude, wenn sie krank sind, fühlt er die größte Angst, wenn sie gestorben sind, zeigt er alle Zeichen der Verzweiflung, wenn er ihnen opfert, geschieht das mit der größten Feierlichkeit.“ „Man soll den Eltern außer durch Erkrankung keinen Kummer machen.“ „Wenn Arbeit da ist und die Jugend ihre Mühen auf sich nimmt, wenn Essen und Trinken da ist, den Älteren den Vortritt lassen.“ Infolgedessen ergibt sich auch: „Der Ahnenkultus erfährt bei Konfuzius die höchste Schätzung, aber nicht unter dem religiösen Gesichtspunkt der Pflege von Beziehungen mit übermenschlichen Mächten, sondern als Ausdrucksform der Pietät über das Grab und der Aufrechterhaltung des Familienzusammenhanges über das Diesseits hinaus, die Ahnenverehrung sichert die Unsterblichkeit der Familie“



(Ku-Hung-Ming). In der Ehe erscheint der Mann durchaus im Besitz der Vorzugsstellung. Die Frau ist dem Manne gegenüber nicht gleichwertig, sie wird von Konfuzius mit den Knechten zusammengestellt: „Mit Weibern und Knechten ist doch am schwersten auszukommen, tritt man ihnen nahe, so werden sie unbescheiden. Hält man sie sich fern, so werden sie unzufrieden.“ Jeder Minnedienst liegt dem Konfuzianismus ebenso fern, wie irgendwelche Tendenz zur Emanzipation der Frau. Diese hat die Aufgabe, Mutter der Kinder zu werden und im Hause Dienst zu tun. Infolgedessen ist auch kein Anlaß, die Weiberei prinzipiell auszuschließen. Ku-Hung-Ming ist auch in dieser Frage ein guter Interpret des chinesischen Lebensideales. Er sieht in der Tatsache, daß das chinesische Schriftzeichen für Frau sich aus zwei Wurzeln zusammensetzt, von denen das eine „Frau“, das andere „Besen“ bedeutet, nicht nur ein deutliches, sondern auch aner kennenswertes Symbol für das chinesische Frauenideal und gliedert es den geschichtlichen Haupttypen so ein: „In der Tat ist es das Frauenideal aller Völker mit einer wahren, feiner Zwitterzivilisation, so wie das alte hebräische, das alte griechische und das alte römische wesentlich dasselbe ist wie das chinesische, nämlich das der Hausfrau. Der Hauptzweck der Frauen Chinas ist tatsächlich nicht, für sich selbst oder die Gesellschaft zu leben, auch nicht Reformatorin oder Vorsitzende des Vereins für natürliche weibliche Füße zu sein, noch selbst als Heilige zu leben oder der Welt Gutes zu tun, sondern eine gute Tochter, gute Mutter, oder gute Ehefrau zu sein.“ Im chinesischen Frauen- und Eheideal kommt gerade auch nach der Beurteilung eines „modernen“ Menschen wie Fr. Nießche die ungeheure Vernunft Asiens, Asiens Instinkt-Überlegenheit zum Ausdruck. —

Ganz dem patriarchalischen Familienideal und der in ihr geübten Sittlichkeit entsprechend ist auch die Auffassung des Staates oder korrekter chinesisch ausgedrückt der

Obrigkeit. Das Wichtigste für das Glück und die Sittlichkeit eines Volkes ist das gute Regiment seitens der Obrigkeit und der pietätvolle Gehorsam der Untergebenen ihr gegenüber. Die Obrigkeit hat alle Pflichten und zwar vor allem die sozialkulturellen und sittlichen zu erfüllen. Gefragt von einem Schüler, worauf es bei der Verwaltung des Staates ankomme, antwortete Konfuzius: „Auf ein tüchtiges Heer, auf Wohlhabenheit des Volkes und darauf, daß das Volk Vertrauen zu seinem Herrscher habe.“ Weiter gefragt, worauf man am ersten verzichten könne, wenn sich nicht alles drei erreichen lasse, sagte der Meister: „Auf das Heer“, sodann: „Speise und Trank sind zum Leben notwendig, allein früher oder später muß doch jeder sterben, ohne Vertrauen aber ist es unmöglich, daß ein Staat auch nur einen Tag besteht.“ Sittliche Forderungen an die monarchischen Träger der Obrigkeit zu richten, sieht Konfuzius als eine seiner Hauptaufgaben an. „Das Wesen des Herrschers ist der Wind, das Wesen des Geringen ist das Gras. Das Gras, wenn der Wind darüber hinfährt, muß es sich beugen.“ Auch hier ist es wieder die Vorzeit, die er als kräftiges Motiv ausspielt: „Die Männer des Altertums, welche die erlauchte Tugend in der Welt erleuchteten, ordneten zuerst ihr Staatswesen.“ Nicht durch Strafe und Zwang, sondern durch sittliches Vorbild und Wohlwollen soll man das Volk gewinnen: „Wenn man durch Erlasse leitet und durch Strafen ordnet, so weicht das Volk aus und hat kein Gewissen. Wenn man durch die Kraft des Wesens leitet und durch Sitte ordnet, so hat das Volk Gewissen und erreicht das Gute.“ Dementsprechend hat auch das Volk unbedingte Treue und Gehorsam der Obrigkeit zu leisten, ihr in allen Formen höchste Ehrerbietung und innerliche Pietät zu bezeugen. Wie in den Familien, so soll auch im Staate jeder sich entsprechend der Stellung verhalten, die ihm gegeben ist. „Der Fürst sei Fürst, der Diener sei Diener, der Vater sei Vater, der Sohn sei Sohn.“

Für Konfuzius fällt das moralische und politische Lebensideal durchaus zusammen, er kennt das Problem des Unterschiedes zwischen Moral und Politik nicht, geschweige denn eine Lösung, die beide in Spannung oder gar in diametralen Gegensatz stellt. Moral drückt sich für ihn in der Politik aus, und jede Politik muß moralisch sein. Die Aufgaben des Staatswesens sind für ihn allerdings wesentlich nur innerpolitische und kulturell-soziale. Für äußere Politik vor allem in der Form des Krieges hat Konfuzius keinen Sinn und keine Sympathie, er sieht in ihnen unvernünftige Erscheinungen, die zu vermeiden sind, und hält darum an erster Stelle das Heer für abschaffenswert. Dagegen liegen ihm Maßregeln der Rechtspflege und der sozialhygienischen Fürsorge am Herzen; nicht minder wendet er der Wirtschaftspolitik und zwar in der näheren Bestimmtheit, wie sie China erfordert, durch Fürsorge für agrarische Verhältnisse und Regulierung der Wasserverhältnisse seine Aufmerksamkeit zu. Die Initiative gebührt der Obrigkeit, aber er erwartet doch auch eine verständnisvolle Mitarbeit des Volkes. Ein aufgeklärter Patriarchalismus ist sein Ideal, bei dem jeder Stand das Seine tut und dafür die entsprechende Ehre empfangen soll. In diesen Formen entsteht der rechte sittliche Lebensstil, der den Einzelnen wie das Ganze, beide in unauflöslicher Verbindung, miteinander befriedigt. Familie und Staat sind die beiden Brennpunkte für das sittliche Leben. Das ganze ethische Lehrsystem des Konfuzius besteht im Grunde nur in zwei Dingen, „nämlich Treue zum Kaiser und kindlicher Liebe zu den Eltern“ (Ku-Hung-Ming). Die Glückseligkeit kann darum schon auf dieser Erde in den beiden Sozialformen der Familie und des Staates eintreten. So wenig das Lebensideal des Konfuzius nach rückwärts transzendent religiös begründet ist, so wenig kennt es auch nach vorwärts ein überweltliches Lebensziel. Auf dieser Erde läßt sich die Sittlichkeit restlos verwirklichen und darum auch der

Bohn für sie schon hier in voller Glückseligkeit empfangen. „Das Heim ist der Himmel im Kleinen, wie der Staat, das chinesische Reich, der wirkliche Himmel, das Reich Gottes auf Erden für das chinesische Volk ist“ (Ku-Hung-Ming).

Stehen Familie und Staat in dem Maße im Vordergrund des konfuzianischen Lebensideales, so tritt die Form der freigewählten sozialen Beziehung zu anderen Menschen auf Grund individueller Anziehung, wie sie ihre höchste und klassische Form in der Wahlverwandtschaft der Freundschaft empfängt, für Konfuzius zurück. Aber sie fehlt doch auch nicht ganz. Die eigene — freilich ihm gegen seinen Willen aufgenötigte — Lebensform der freundschaftlichen Beziehung zu wahlverwandten Schülern ohne Familie und meistens auch ohne staatliche Eingliederung hat auch Konfuzius ein Verständnis für das Ideal freier Freundschaft erschlossen. Es fehlt nicht ganz an Äußerungen, die in dieser Richtung ein tieferes und reicheres Seelenverlangen aussprechen: „Dem Alter möchte ich Frieden geben, mit Freunden möchte ich in Treue verkehren, die Kleinen möchte ich Herzen.“ Vom Meister angeregt, äußerten einst vier seiner Jünger ihre Herzenswünsche. Drei von ihnen sprachen — als echte Söhne ihres Meisters — das Verlangen aus, ein Volk gut zu regieren und im kaiserlichen Ahnentempel Dienst, wenn auch nur als niedriger Gehilfe, zu tun. Der vierte aber, Diän, verlangsamte sein Lautenspiel, ließ die Laute verklingen und legte sie beiseite. Dann stand er auf und sprach: „Ach meine Wünsche sind verschieden von den Plänen dieser drei Freunde.“ Der Meister sprach: „Was schadet es? Ein jeder soll seines Herzens Wünsche aussprechen.“ Da sagte er: „Ich möchte im Spätsommer, wenn wir die leichteren Frühlingskleider tragen, mit fünf oder sechs erwachsenen Freunden und ein paar Knaben im Flusse baden und im heiligen Hain des Lusthauses Kühlung genießen. Dann würden wir ein Lied zusammen singen und heimwärts ziehen.“ Der Meister seufzte und sprach: „Ich halte es mit Diän.“ —

Aber auch die Freundschaft, selbst wenn sie zunächst aus gemeinsamen ästhetischen Interessen oder Naturgenuß erwachsen ist, tritt für Konfuzius unter den ethischen Gesichtspunkt der Selbsterziehung und der gegenseitigen sittlichen Förderung. „Der Edle begegnet seinen Freunden durch die Kunst und fördert durch seine Freunde seine Sittlichkeit.“ Aber diese gegenseitige sittliche Beeinflussung soll doch nicht zur taktlosen Ausdringlichkeit ausarten, sondern mit Zurückhaltung vollzogen werden: „Man soll sich gewissenhaft ermahnen und geschickt zum Guten führen. Wenn es nicht geht, so halte man inne. Man muß sich nicht selbst der Beschämung aussetzen.“ Auf der anderen Seite kann dauernde Freundschaft nur auf Grund einer ethischen Bestimmtheit bestehen und nützen: „Es gibt dreierlei Freunde, die von Nutzen sind, und dreierlei Freunde, die von Übel sind. Freundschaft mit Aufrichtigen, Freundschaft mit Beständigen, Freundschaft mit Erfahrenen ist von Nutzen. Freundschaft mit Speichelleckern, Freundschaft mit Duckmäusern, Freundschaft mit Schwägern ist ein Übel.“ — Hat Konfuzius auch die Sozialform der Freundschaft nicht in der ganzen Tiefe und Höhe, wie sie die klassische Antike, sonderlich ein Plato, verstand, zu würdigen gewußt, so erreicht er doch mehrfach die nüchternen Gedankengänge eines Aristoteles: „Nach chinesischer Auffassung ist die Familie der Ort für die Entfaltung der Ehrfurcht, das Gemüt findet seine Rechte in der Freundschaft“ (Wilhelm).

Wie in der Freundschaft so soll überhaupt im Verhältnis der gleichgestellten Menschen untereinander das Prinzip der Gegenseitigkeit herrschen. Auf die Frage eines Schülers: „Gibt es ein Wort, nach dem man das ganze Leben hindurch handeln kann?“ sprach der Meister: „Gegenseitigkeit. Was du selbst nicht wünschst, tu nicht an anderen.“ In konkrete Bilder übersetzt, gilt die Regel: „Vier Dinge gehören zum Weisen, von denen ich noch keins erreichen konnte: meinem Vater zu dienen, wie ich wünsche, daß mein Sohn mir diene;



meinem Fürsten zu dienen, wie ich möchte, daß mein Minister mir diene; in der Behandlung meines Freundes ihm ein Vorbild zu geben, wie ich von ihm behandelt zu sein wünsche." Konfuzius lehnt es sowohl ab, den anderen egoistisch nur zum Mittel für den eigenen Zweck zu machen, aber ebenso fern liegt ihm der Gedanke auch, daß der Mensch sich um des anderen willen opfert. Vielmehr soll nach ihm das Prinzip der vollen Gegenseitigkeit gelten, bei der das eigene Interesse wie das des anderen in möglichstes Gleichgewicht kommen, tatsächlich aber wohl immer das erstere das Übergewicht erhalten und das entscheidende Motiv abgeben wird. Ob zu dieser Gegenseitigkeit auch die Vergeltung des Bösen mit Bösem gehört, ist eine Frage, die neuerdings unter den Übersetzern des Konfuzius streitig geworden ist; jedenfalls hat er nicht das Prinzip der Feindesliebe in der Klarheit ausgesprochen, wie das einer seiner Zeitgenossen, der Vertreter einer mystisch-metaphysischen Religiosität und Weltanschauung, der verborgene, weltabgewandte Weise Laotse im 49. Kapitel des Tao-te-king getan hat, in dem es heißt: „Wer gut (gegen mich) ist, den behandle ich meinerseits gut; wer nicht gut ist, den behandle ich gleichfalls gut. Tugend ist (doch wohl) Güte! Gegen den Aufrichtigen bin ich aufrichtig, gegen den Nichtaufrichtigen bin ich ebenfalls aufrichtig. Tugend ist (doch wohl) Aufrichtigkeit!“ Konfuzius läßt sich sowohl im Verhältnis zu dem Nächsten wie der eigenen Persönlichkeit durch den Gesichtspunkt des Maßes bestimmen. Dieser aber scheidet extreme Erscheinungen des sittlichen Lebens wie Opfer und Askese aus. —

Im chinesischen Lebensideal, wie es in Konfuzius volle Wirklichkeit wurde, steht der Mensch ganz auf sich selbst und zehrt als Optimist nur von den Kräften seiner Natur. Er bildet seine Persönlichkeit aus zu maßvoller Tugend und gelehrtem Wissen. Vor allem aber stellt er sich hinein in den festen Rahmen der überlieferten Sitte und macht sich zum vollen Glied der Familie und gehorsamen Unter-

tanen der Obrigkeit, um die zarteren Bedürfnisse seines Gemütes in der Freundschaft zu befriedigen.

In diesem bestimmten Stil und Maß erhebt sich kein sittliches Heldentum und kein opferfroher Enthusiasmus. Aber Bildung und Bürgertum leuchten als milde Sterne über einem ganz dem Diesseits und seinen sozialen Verbänden geweihten Lebenspfad und schmücken ihn mit Pietät und Gehorsam, Takt und Zuverlässigkeit. Ideal und Wirklichkeit bleiben noch eng verbunden miteinander, der Alltag empfängt nur eine geringe Erhöhung. Aber die Empfindung sittlicher Imperative und der Wille zu ihrer Verwirklichung fehlt doch nicht und die Gewißheit ist vorhanden, daß an ihrer Erfüllung und nicht an den Gaben des äußeren Lebens der eigentliche Wert des Menschenlebens hängt. Darum hat Konfuzius ein Recht den sittlichen Charakteren eingereiht zu werden, denen die Geschichte zudem die Macht gab, Jahrtausende hindurch Wegweiser und Leuchte ungezählter Menschen und ihres Lebensstiles zu werden<sup>1)</sup>.

## Buddha und das indische Lebensideal.



uch das zweite große Millionenland Asiens, Indien, hat ein charakteristisches Lebensideal mit einem ganz eigenartigen Lebensstil geschaffen, der in Raum und Zeit wie der chinesische eine außerordentliche ge-

<sup>1)</sup> Als Literatur sei genannt: Kungfutse: Gespräche, übersetzt von R. Wilhelm, 2. Aufl., Jena 1913 (diesem Buche sind die meisten Zitate entnommen). Bertholet: Religionsgeschichtliches Textbuch 1908, E. Lehmann: Textbuch der Religionsgeschichte 1912. Religionsgeschichten von Chantepie de la Saussaye, 3. Aufl., 1905, Drelli, 2. Aufl., 1911, Diele-Soderblom, 4. Aufl., 1912, Jeremias 1918. „Die orientalischen Religionen“ in Kultur der Gegenwart. „Allgemeine Geschichte der Philosophie“ in „Kultur der Gegenwart“. Réville: La religion chinoise 1883; R. Stübe: Konfuzius 1913; Ku Hung Ming: Der Geist des chinesischen Volkes, Jena 1916. H. Haas: Das Spruchgut T'ung-tszes und Hoa-tszes in gedantlicher Zusammenordnung, Leipzig 1920.

schichtliche Wirkung gehabt hat. Er ist wiederum in einer Persönlichkeit — Buddha — erschienen und mit ihr unauflöslich verknüpft. Im Rahmen des indischen Geisteslebens gilt es, Entstehung und Gehalt seines Lebensideales zu verstehen.

Als ein arisches Volk — wohl im zweiten vorchristlichen Jahrtausend — das höchste Weltgebirge, den Himalaja, überstieg und sich in den Tälern des Ganges zunächst ansiedelte, besaß es eine Natur und ein Heldentum von urwüchsiger Art und von körperlich und seelisch ungebrochener Stärke. Wie das Volk, so waren auch seine Götter und seine Lebensideale beschaffen, die aus den ältesten heiligen Büchern Indiens, den Vedea, herausleuchten. Man betete die lichten Gottheiten des Himmels, Sonne und Mond, Morgenröte und Sterne an. Am nächsten stand Charakter und Herzen des Volkes der tapfere und rauhe Held, Gott Indra, der gern vom Somasaft genoß und von ihm berauscht wohl auch einmal durch den Himmel taumelte. Mit ihm ließ es sich gut handeln, so daß ein Opfernder zu ihm sprechen konnte: „Hier ist die Butter, o Indra, wo sind nun deine Gaben?“ Und Indra schenkte Sieg im Leben und irdische Genüsse in reicher Fülle. Die gesamte Lebensstimmung war in jener alten Zeit noch durchaus optimistisch gehalten, und das Endziel des Daseins lag im Diesseits. Man war der Erde treu, erfüllte ihre Aufgaben und genoß ihre Güter, aber mit weit stärkerem Temperament als der zahme Chinese. Ein wirkliches Lebensideal, im Sinne eines Zieles, das über das natürliche Dasein hinausführte und dieses sittlich umgestalten sollte, war nicht vorhanden. Man wollte nur — nicht in materialistischer Verdorbenheit, sondern in natürlicher Naivität — in der gegebenen Wirklichkeit solange wie möglich verweilen und genießen, „hundert Herbst“ erleben. Dachte man an das Jenseits, so traten auch nur freundliche Bilder vor die Seele; kein Gericht und keine Hölle schreckten in ihm und nicht war die Seele zu qual-

voller Wanderung verurteilt. In jenem alten Indien fiel das Ideal noch mit der Natur zusammen, und der Lebensstil bestand in der einfachen Bejahung des Daseins mit seinen Anforderungen zur kriegerischen That und im Genuß des unerschöpflichen Reichtums eines gesegneten Landes.

Aber die Verhältnisse wurden allmählich andere. Das tropische Klima Indiens mag auf die aus dem Norden gekommenen Einwanderer erschlassend gewirkt haben. Die Eroberungen waren abgeschlossen; die Urbevölkerung hatte sich den Ariern unterworfen. Der Anlaß und der Reiz zu kriegerischer Tätigkeit trat zurück und mit ihm der Stand der Krieger und sein Lebensstil. Ein anderer Lebenskreis rückte allmählich an die erste Stelle, derjenige der Priester und der Denker. Mit ihnen stiegen — in Ab Spiegelung der irdischen Verhältnisse — auch ihre Götter im Himmel; an die Spitze des ganzen Pantheons trat Brahma, der Herr und das Wesen des Opfers und des Gebetes. Das Opfer und das Gebet machten den Kern der Religion aus; die im Kultus gesungenen Lieder und vollzogenen Zeremonien wurden das Mark der heiligen Literatur. Der Kultus blieb jedoch nicht bloß Form und Technik, sondern er wurde Gegenstand des geistigen Nachdenkens und Durchdringens. Die Priester wurden Theologen, und die Theologie ging unmerklich und ohne feste Grenzen in die Philosophie über. Der spekulative Trieb und der Zug zur Metaphysik erwachten und gewannen eine Stärke und Tiefe wie bei keinem anderen Volk. Die geistige Lage Indiens wurde eine ganz andere als diejenige Chinas auf der einen und der modernen abendländischen Welt auf der anderen Seite. Dort wie hier herrscht das Interesse am praktischen Leben, an den für seine Erleichterung bestimmten Erfindungen und der ihm dienenden Technik vor. In Indien dagegen wurde die Theorie und zwar die Beschäftigung mit den letzten idealen Prinzipien aller Dinge

zur Hauptaufgabe. Die exakte Naturwissenschaft gewann niemals besondere Förderung, während die reine Mathematik mit ihren der Wirklichkeit gegenüber völlig neutralen Formen die Begabung des Inders zu entsprechenden Leistungen führte. Die Geschichte, soweit sie einmal und vereinzelt Geschehenes aneinanderreicht, findet keine rechte Heimat im indischen Geiste, der nicht nur der äußeren Chronologie abhold, sondern auch im tiefsten Innern geschichtslos orientiert ist. Dagegen das, was sich nie und nirgends hat begeben und darum ewig ist, gewinnt an Geltung, und Fichtes Wort, daß nicht das Historische, sondern nur das Metaphysische selig macht, könnte in Indien gesprochen sein. So wurde die Philosophie stets eifriger gepflegt und — zum erstenmal in der Geschichte und auch später niemals übertroffen — ein Typus des reinen Idealismus in voller Konsequenz ausgebildet. Die eigentliche Wirklichkeit macht der Geist aus, der den Kern des Einzelwesens und der gesamten Welt bildet und darum zwischen beiden auch eine wesentliche Identität herstellt. Vor diesem pantheistisch gedachten Geiste schwindet die Wirklichkeit unserer Welt in dem Maße dahin, daß sie mehr oder minder entschieden zum reinen Schein herabsinkt, so daß der Idealismus zum Kosmismus wird. Das Leben wird zum Traum, das ganze Dasein erscheint so irreel, dem Schatten gleichend wie die flüchtigen Gespinste der Nacht, während der Abendländer auch noch den Traum zu einem Leben machen möchte, um selbst den wesenlosen Schein der nächtlichen Phantasiegebilde mit einem Stück Realität und Aktivität zu erfüllen. Diese idealistisch-skeptische Weltauffassung mußte naturgemäß die Wertempfindung gegenüber dem Dasein und mit ihr das Lebensideal entsprechend beeinflussen. Dem trügenden Scheine der Wirklichkeit gegenüber sank naturgemäß die Sehnsucht, sich ihm als letztes Ziel hinzugeben; die Vergänglichkeit alles Seins reflektierte sich in entsprechenden Unlustempfindungen. Die Stimmung des Pessimismus gegenüber



dem Dasein wurde die herrschende. Sie gestaltete auch das Lebensziel entsprechend um. Man begehrte keine der irdischen Jahreszeiten mehr zu erleben, weder den Herbst noch den Frühling, sondern wünschte vielmehr mit Zeit und Raum allem Wechsel enthoben zu sein. Die Güter und Genüsse des Lebens wurden nicht mehr bejaht, sondern um ihrer Wertlosigkeit willen beiseite gelegt, um statt dessen den eigenen geistigen Wesenskern mit dem Weltatam zur Einheit zu verbinden. Selbst wenn man eine Zeitlang Berufs- und Familienpflichten erfüllte, wie die Brahmanen, so war das letzte Ziel doch das Ausscheiden aus allen diesen Formen, um in stillen Meditationen als Asket in der Waldeinsamkeit das Leben zu beschließen.

Aber noch ein anderes Motiv kam hinzu, um dem Lebensideal eine entschieden negative Richtung zu geben — der Glaube an die Seelenwanderung. Seine Ursprünge liegen im Dunkeln; in den ältesten Urkunden der indischen Religion, den Vedea, findet er sich noch nicht, dann aber taucht er verhältnismäßig bald — vielleicht aus den Tiefen einer niederen Religionschicht — auf. Er tritt mehrfach in der Geschichte, wie in Griechenland, aber auch bei den Kelten hervor, und wohl stets spontan, so daß er zu jenen geistigen Produkten gehört, die eng mit unveränderlichen Grundtrieben des menschlichen Wesens verknüpft sind. In Indien ruht der Akzent nicht auf der ewigen Existenz und Wanderung der Seele als leerer psychologischer und metaphysischer Form, sondern auf dem in ihr geborgenen ethischen Lebensgehalt, der ein entsprechendes Schicksal und Verhältnis zur Materie wie zur Welt bedingt. Die sittliche Leistung, der Karma, trägt Unsterblichkeit an sich und geht in verschiedene Lebensformen über, die je nach seinem Gehalt eine Abwärts- oder Aufwärtsbewegung, ein Näher oder Ferner dem letzten Lebensziel gegenüber bedeuten. Jede dieser Stufen bedeutet aber ein „Noch nicht“ und sie schließt mit stetig neuem Sterben. Während im Abendlande der Seelenwanderungs-

gedanke oft — z. B. in der neuesten Theosophie — im Sinne eines Ersatzstückes für die Hoffnung auf ein ewiges Leben aufgefaßt ist, das zugleich die Möglichkeit einer Höherentwicklung einschließt und darum optimistische Stimmungen auslöst, ist seine Wirkung auf die indische Lebensauffassung gerade die gegenteilige. Die Gewißheit der Seelenwanderung ist der stärkste Anlaß zum Pessimismus. Das Werden ist der Gegensatz zum Sein, nach dem man begehrt. Das immer neue Sterben schafft Furcht. Darum gebiert gerade die Seelenwanderungslehre die Frage und den Wunsch nach Erlösung in der Richtung: Wie kommt das Rad der Wiedergeburt, das zu immer neuem Werden und Sterben nötigt, einmal zur Ruhe? An diese Stimmung und an diese praktischen und theoretischen Voraussetzungen knüpfen die mancherlei Erlösungslehren Indiens an, die etwa zu Beginn des ersten vorchristlichen Jahrtausends immer größere Bedeutung für die Ausgestaltung des indischen Lebensideales gewannen. Einen weltgeschichtlichen Lebensstil begründeten sie erst, als Gautama Buddha sie in sich durchlebte und in einer Predigt zusammenfaßte, deren Feuer nicht mehr erlosch.

Ist auch das Leben Buddhas in der dichtenden Sage viel stärker legendarisch ausgestaltet worden als dasjenige des Konfuzius, so hat die neuere Forschung doch soviel Urgestein bloßgelegt, daß sich aus ihm seine Gestalt plastisch herausmeißeln läßt. Auch die Legende in ihrer älteren Form führt nur Linien kräftiger aus, die in der Geschichte seines Lebens und seiner Lehre angelegt sind und gerade hier mitverwendet werden dürfen, wo es sich nur um die Herausarbeitung der großen typischen Züge eines eigenartigen Lebensideales mit weltgeschichtlicher Wirksamkeit handelt. Geboren wurde Buddha etwa 560 v. Chr. — ungefähr in der gleichen Zeit wie Konfuzius — im nördlichen Indien. Er entstammte einem vornehmen ritterlichen Geschlecht, das die Sage zum königlichen erhöhte,

und wurde wunderbar, wenn auch nicht jungfräulich geboren. Erst später wurde er mit dem in Indien auch anderen Persönlichkeiten beigelegten Ehrentitel eines Buddha, d. h. eines Erleuchteten, ausgezeichnet. Der Knabe wuchs in ritterlicher Erziehung und Stimmung als ein Sprößling der Kriegerkaste auf und genoß alle Annehmlichkeiten und Genüsse der Welt in reichem Maße, in deren Ausmalung sich die Legende mit ihrer Schilderung der von blühenden Lotusteichen umgebenen, von zahlreichen Tänzerinnen bevölkerten Paläste nicht genug tun kann. Es war der altindische, weltbejahende und weltgenießende Lebensstil, in welchem der junge Adlige die ersten Jahrzehnte seines Daseins verbrachte. Er blieb ihm zunächst treu, heiratete auch standesgemäß und erzeugte einen Sohn. Aber plötzlich wurde seine Lebensstimmung und Haltung eine andere. Der Blick in die Tiefen und Notstände des Daseins führte diesen Umschwung herbei. Er lernte Alter, Krankheit, Tod kennen. In plastischer Anschaulichkeit und im tiefsten Kerne wahr, schildert die Legende diese Begebenheit. Der Prinz hatte auf seinen Ausfahrten vier verschiedene Begegnungen. Das erste Mal sah er einen gebrechlichen und gebeugten Greis mit grauen Haaren. Er fragt seinen Wagenlenker, wer es wäre und ob dieser Gestalt alle Menschen gleich würden. Als er die erklärende und bejahende Antwort empfangen hatte, rief er aus: „Wehe und aber wehe, daß der Mensch geboren wird, wenn ein jeder solches Alter zu erwarten hat.“ Das zweite Mal trifft er auf einen Kranken, das dritte Mal auf einen Toten, denen gegenüber sich ein gleiches Fragen und Antworten begibt. Das vierte Mal endlich trifft er auf einen Mönch, der aus Welterkenntnis der Welt entsagt hat. Durch diese Erscheinungen sind ihm die Freuden des Lebens vergällt. Er kehrt nach Hause zurück. Noch einmal tritt er in das Gemach seines schlafenden Weibes und seines Sohnes. Aber beider Anblick kann ihn nicht mehr erfreuen und an das bisherige Leben fesseln. Die Sage läßt auch seine Tänze-

rinnen noch einmal alle ihre Reize entfalten. Aber er schläft ein und jene mit ihm. Erwacht, sieht er sie im Saale herumliegen, ermattet und entsetzt, mit zerrissenen und ungeordneten Kleidern. Da ergreift ihn ein noch stärkeres Grausen vor dem bisherigen Leben. Er flieht mit 29 Jahren und wird ein Mönch. Wohl in eigenen Worten schildert uns Buddha die große Wendung seines Lebens: „So kam es, ihr Mönche, daß ich nach einiger Zeit — ich war noch jung, ein Knabe fast, schwarzlockig, mit herrlicher Jugend ausgestattet, in der Blüte des Mannesalters — gegen den Willen meiner weinenden, viele Tränen vergießenden Eltern mir Haar und Bart scheren ließ, das gelbe Gewand anlegte und aus dem Hause in die Heimatlosigkeit zog.“ Aber auch dieses Lebensideal befriedigt Buddha nicht, und so wendet er sich auch von dem zweiten Lebensstil Indiens, dem mönchisch-asketischen, ab. Jetzt erst beginnt er einen eigenen Weg zu beschreiten und findet die ihm zusagende Erkenntnis des Lebens und das daraus abfolgende Ideal. Seine neue Erkenntnis wird ihm, als er in tiefster Meditation unter einem Bodhibaum versunken saß, erschlossen. Sie gipfelt in der Intuition von den vier heiligen Wahrheiten vom Leiden, von der Entstehung des Leidens, von der Aufhebung des Leidens und vom Wege zur Aufhebung des Leidens. Ihre Erfassung hätte ihm persönlich sofort die Erlangung des letzten Zieles, den Eingang in das Nirvana, ermöglicht. Die — in der Legende sinnfällig ausgemalte — Erscheinung des Versuchers will ihn auch zu dieser Ausnutzung der Erleuchtung lediglich im eigenen Interesse bereden. Aber Buddha widersteht ihm und erklärt: „Geöffnet sei allen die Pforte des Heils, wer Ohren hat, höre die Lehre und lebe ihr nach.“ In Benares hält er seine erste Predigt vor fünf Mönchen: „Ich will euch die Lehre verkündigen, durch welche ihr noch in diesem Leben die höchste Stufe der Heiligkeit erlangt.“ Die Mönche bekehren sich. Buddha setzt seine Predigt fort und gewinnt immer neue Anhänger; auch Könige und die

Angehörigen seiner Familie lassen sich befehlen. Eine Reihe von Jüngern folgt ihm dauernd, unter denen einzelne besonders hervortreten, so der Lieblingsjünger Ananda und sein Widersacher Devadatta. Meister wie Jünger ziehen missionierend und predigend im Lande umher, von den Almosen bescheiden, doch ohne jede harte Askese lebend. In der Regenzeit sammeln sie sich in einem Hain mit Unterkunftsstätten, durch Unterredung und Beichte sich gegenseitig in ihrem inneren Leben fördernd und kontrollierend. 45 Jahre hat Buddha das gleiche Leben als Prediger der Erlösung geführt, als das letzte Jahr seines Daseins kam. Schon leidend erreicht er mit seinen Jüngern den Hain von Kusinagara. Fremde und vor allen Dingen Frauen mußten — wie bei Sokrates — seinem Sterben fernbleiben; er wollte nur im Kreise seiner Jünger scheiden. Er bittet seinen Lieblingsjünger Ananda: „Bereite mir dort zwischen zwei Salabäumen ein Lager mit dem Gesicht gen Nord. Ich bin müde, Ananda, und will zur Ruhe gehen.“ Buddha legt sich nieder, das eine Bein über das andere geschlagen. Er tröstet seine Jünger über seinen nahen Fortgang mit der Notwendigkeit, mit der alles Sterbliche vergeht: „Es liegt in der Natur aller Dinge, daß man selbst von denen, die uns am nächsten stehen und die uns die Liebsten sind, scheiden und auf sie Verzicht leisten muß. Und wie sollte es anders möglich sein, da alles, was geboren wird und ins Leben tritt, den Keim der Verwesung in sich trägt.“ Er ist auch seinen Jüngern nicht mehr nötig, die Lehre tritt an seine Stelle: „Die Wahrheiten, die ich euch gelehrt und die Ordensregeln, die ich euch gegeben habe, werden eure Lehrmeister sein, wenn ich von euch geschieden bin.“ Symbolisch lagert sich nach der Legende derselbe Glanz über dem Angesicht des sterbenden Buddha, der ihn einst am Tage seiner Erleuchtung überstrahlt hatte. Der Tod ist ja das Ziel seiner Lehre und der Triumph seines Lebens: „Siehe, Ananda, am Abend, da ich ein Buddha wurde und am dem Tage, da ich in das Nirvana eingehe, habe ich



diese Farbe.“ Die Bäume zu seinen Häupten beginnen zugleich zu blühen und Früchte zu tragen und überschütten den Buddha mit Blüte und Frucht. Er aber fühlt sich nicht durch diese Gaben der Natur geehrt, sondern nur dadurch, daß seine Jünger seiner Lehre nachleben. Das bringt er noch einmal in seinen letzten Worten zum Ausdruck: „Vergänglich ist alle Erscheinung. Strebet unermüdet.“

Im Sterben und im Leben Buddha's erscheint eine Persönlichkeit von bestimmter Eigenart, die noch deutlicher durch Vergleich mit anderen Charakteren wird. Im Unterschiede zu Konfuzius, sonderlich aber zu Jesus, ist seine Entwicklung zunächst durch harte Brüche hindurchgegangen, dann aber in unbewegter Monotonie verlaufen. Gebrochen hat er mit den beiden in der bisherigen Geschichte Indiens aufgetretenen Lebensidealen, dem Lebensgenuß wie der harten äußerlichen Asteja. Diese doppelte Wendung vollzog er aber mit einer derartigen Energie und mit einem solchen Radikalismus, daß die Spuren sonderlich seines Weltlebens in seiner Erlöserwirksamkeit völlig verschwunden sind. Auch im Haushalt seines Inneren muß ein mächtiger Wille gewirkt haben, der seine Ideale zu wandeln, dann aber auch wieder vollständig durchzuführen wußte bis zu dem Augenblick seines selbstgewollten und bewußten Hinscheidens. Gleich Buddha zunächst einem im Gebirge entspringenden Quell, der sich mit Gewalt einen doppelten Durchbruch erzwingt, um einen seinen Ursprüngen entgegengesetzten Lauf zu nehmen, so ähnelt er später dem stillen und langsam fließenden Strome der Ebene, der aber doch sicher seine Mündung im Meer erreicht und in diesem untergeht. In seiner Wirksamkeit als Buddha konzentriert er sich mit einzigartiger Energie auf seine Lehre. Im Unterschied zu einem Konfuzius lehnt er jedes Eingreifen in die politischen und sozialen Verhältnisse ab. Nicht minder aber entfernt er sich von dem philosophischen Nachdenken über die letzten metaphysischen Wesensfragen. Er verleugnet

darin den Typus indischen Denkens; er ist kein Philosoph und will es nicht sein; keine Spur von platonischem Gros, der in die Welt der Ideen aufsteigen will, lebt in seiner Seele. Buddha verhält sich nicht nur zu allen Problemlösungen, sondern auch schon zu Problemstellungen wie etwadenen nach dem Wesen der Welt und des Todes vollkommen neutral und läßt sich auch durch noch so zudringliche Fragestellungen nicht aus seiner Reserve herauslocken. Ebensovienig kümmert ihn die Erkenntnis der Natur und die Erforschung der Geschichte. Die Natur ist ihm nur ein Gleichnis, deren Geschehnisse er — ähnlich wie die Märchen-erzählungen — öfter in seinen feinen, wenn auch ein wenig farblosen Bildern zur Veranschaulichung seiner Lehre verwendet. Die vergangene Geschichte in konkreter Bestimmtheit durch Zeit und Raum ist für ihn kein Gegenstand des Lernens und Lehrens, sondern das menschliche Leben in seinem zeitlosen Rhythmus macht er zum Gegenstand seiner eindringenden Vivisektion.

So wenig ihn Welt und Überwelt als Gegenstände wissenschaftlicher und philosophischer Untersuchung interessieren, ebensovienig pflegt er auch die religiöse Beziehung mit der Gottheit. Buddha beteiligt sich nicht an religiösen Zeremonien und tritt darin einem Konfuzius ganz fern; aber ebensowenig betätigt er die innerlichste Form des religiösen Lebens, das Gebet, und unterscheidet sich dadurch auf das bestimmteste von Jesus, dem das Reden mit dem Vater für die Seele dasselbe bedeutete, wie das Atmen für den Leib. Die Götter des Volksglaubens kommen wohl hier und da in den ersten Reden Buddhas vor, und die Legende läßt sie erst recht in seiner Präexistenz und bei seiner Geburt, bei Versuchung und Tod auftreten. Aber sie umkränzen Buddha nur wie ein Reigen von Engeln eine Madonna, die sie keines Blickes würdigt. Die Götter — die in der Meditation zu geistigen Gebilden, den Engeln gleich, werden — stehen tief unter Buddha; sie leben ja

noch und müssen weiter leben, während der Vollendete auf einer weit höheren Stufe steht, indem er das Nirvana erreicht hat. Buddha ist Atheist, und zwar in einem so vollendeten Sinne, daß er weder die Existenz von Göttern zu leugnen für notwendig findet, noch auf den Gedanken kommt mit ihnen in einen persönlichen Verkehr zu treten. Erscheint in der modernen Zeit Nietzsche als der Prototyp eines Gottesleugners, weil sein Zarathustra die Botschaft verkündigt: Gott ist tot, so setzt diese doch voraus, daß Gott einmal lebendig war und wohl auch wieder lebendig werden kann. Die Leidenschaft der Gottesbekämpfung ist hier das sichere Kennzeichen einer einst bestandenen und noch immer fortdauernden inneren Verührung mit dem Gottesproblem. Buddha steht jenseits dieser ganzen Kampfesstellung, weil er sich niemals diesseits ihrer befunden hat. Gott war für ihn im Sinne einer übergeordneten Macht, von der man sich abhängig fühlt, zu keiner Zeit wirklich, darum besteht für ihn auch keine Notwendigkeit, diese Ketten abzuschütteln. Er erkannte niemals das Leben Gottes an, darum war für ihn auch seine Todeserklärung überflüssig. Nur bei einer Verflüchtigung des Wesens der Religion im Sinne ihrer geschichtlichen HAUPTERSCHEINUNGEN kann man von Buddhas Religiosität reden.

Das eigentlich Charakteristische in Buddhas Lebensstil ist die vollendete Gleichgültigkeit gegen jede innerweltliche Aktivität und soziale Betätigung, gegen alle exakte Wissenschaft in Natur oder Geschichte, gegen die Philosophie im Sinne einer metaphysischen Welterklärung, wider die Religion als Verkehr mit einer übergeordneten göttlichen Macht. Uns will solch ein Verhalten fast pathologisch und eine solche Gestalt unendlich arm erscheinen, und jeder Versuch, sie im Abendlande nachzuahmen, führt immer wieder zu einem Mißerfolg, weil hier eine derartige Neutralität unmöglich ist. Aber auf

der anderen Seite liegt in diesem Verhalten auch die ganze Macht und Bedeutung des Buddha, daß er sich auf das Eine, was ihm not erschien, konzentrierte und sein persönliches Leben wie seine Lehre ausschließlich auf dies Eine einstellte. Die interessantesten Menschen sind gewiß die vielseitigsten, die wirksamsten aber die einseitigen. Auch die eigentlichen Schöpfer und Erhalter der christlichen Religion, Jesus und Paulus, waren durchaus nicht an allen möglichen Fragen interessiert; für sie stand die Gottesoffenbarung und Gottesbeziehung in dem Maße im Mittelpunkt, daß sie alle übrigen Probleme der theoretischen Weltkenntnis, der innerweltlichen Aktivität nur von ihr aus ein wenig beleuchteten.

Lehre und Leben fallen bei Buddha zusammen. Ist seine Lehre nur von dem einen Geschmack, dem der Erlösung vom Leiden, durchdrungen, so ist sein Leben nichts anderes als die stete Zubewegung auf dies Ziel. Der Tod ist die Krönung seines Lebens, darum liegt über ihm der hellste Glanz. Konfuzius sieht in seinem Tode ein Unglück und einen Mißerfolg. Bei Jesu Tod verliert die Sonne ihren Schein und bei aller Willigkeit zum Sterben sieht Jesus in ihm doch eine durch die Macht der Finsternis und Sünde verhängte furchtbare Notwendigkeit, die erst durch die Auferstehung Sinn und Lebenskraft gewinnt. Für Buddha gibt es kein Östern; sein Sieg ist der Tod. Bietet bei den großen Menschen die Sterbestunde noch einmal eine Offenbarung ihres innersten Wesens, so ist das bei Buddha der Fall gewesen. In einem Worte Buddhas ist sein Leben und Sterben zu einer Einheit zusammengefaßt: „Wen das Leben nicht quält, der betrübt sich nicht in seiner Sterbestunde.“ Die Erlösung von der Qual des Lebens durch das Sterben ist das verwirklichte Ideal seiner Persönlichkeit gewesen und darum auch der einzige Inhalt seiner Lehre geworden.

Gefragt nach dem Gehalt seiner Predigt hat Buddha

in zwei Gleichnissen eine deutliche Antwort gegeben: „Wie der Blätter, die der Erhabene, im Sinapawalde sitzend, in die Hand genommen hat, viel weniger sind als die anderen Blätter droben im Walde, so ist das, was er erkannt und nicht verkündigt hat, viel mehr als das, was er verkündigt hat. Denn dies alles bringt keinen Gewinn, führt nicht zur Abkehr vom Irdischen, zum Frieden, zur Erleuchtung, zum Nirvana — deshalb hat der Erhabene das nicht verkündigt, sondern nur die Wahrheit vom Leiden gelehrt.“ „Wie das große Meer nur von einem Geschmack durchdrungen ist, von dem Geschmack des Salzes, so ist auch diese Lehre und diese Ordnung nur von einem Geschmack durchdrungen, von dem Geschmack der Erlösung.“ Leiden und Erlösung sind die beiden aufeinander bezogenen Brennpunkte in der Verkündigung Buddhas. Erlösung vom Leiden ist der Gehalt des buddhistischen Lebensideals. In der vielleicht auf Buddha selbst zurückgehenden Predigt zu Benares findet sich in Kürze die buddhistische Anschauung zusammengefaßt: „Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit vom Leiden: Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden; mit Unlieben vereint sein, ist Leiden, von Lieben getrennt sein, ist Leiden; nicht erlangen, was man begehrt, ist Leiden — dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von der Entstehung des Leidens: es ist der Durst (nach Sein), der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt, samt Lust und Begier, der hier und dort seine Lust findet; der Durst nach Lüsten, der Durst nach Werden, der Durst nach Macht — das, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von der Aufhebung des Leidens: die Aufhebung des Durstes durch gänzliche Vernichtung des Begehrens, ihn fahren lassen, sich seiner entäußern, sich von ihm lösen, ihm keine Stätte gewähren — dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von dem Wege zur Aufhebung des Leidens: es ist dieser heilige achtheilige Pfad, der da heißt: rechtes Glauben, rechtes Entschließen, rechtes



Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken."

Die grundlegende Wahrheit vom Leiden erscheint als unmittelbar einleuchtend und erwächst einfach aus der Lebenserfahrung und ihrer gefühlsmäßigen Wertung, die dann durch die Erkenntnis von Seelenwanderung und Schickal vertieft wird. Das Gefühl mit seiner Unterscheidung zwischen Lust und Unlust bildet den letzten Maßstab und die entscheidende Instanz. Wir stehen hier auf dem Boden einer durchaus eudämonistischen Lebensbetrachtung, die ihrer vielfachen Ausprägung im alten Griechentum und im modernen Eudämonismus entspricht. Nur fällt die Bilanz radikal negativ aus; das Leben schafft nur Unlust. Es sind nicht etwa nur einzelne besondere Schicksale oder Ereignisse innerhalb der Wirklichkeit, die Leiden bringen, vielmehr hat das Ganze des Daseins eine ausschließliche negative Wirkung. Und zwar sind es gerade auch die Erscheinungen, die sonst als lustbringend gelten, wie etwa die Geschlechtlichkeit und die Geburt, die Existenz geliebter Menschen, welche hier als Schöpfer von Unlust gewertet werden. Diese Lebensauffassung unterscheidet sich von dem Optimismus des Chinesentums mit seiner wesentlich positiven Wertung des Daseins und seiner Verständnislosigkeit für die Spannungen der Wirklichkeit auf das entschiedenste. Schon das alte Asien hat danach die beiden Grundstimmungen, welche die menschliche Seele von Natur gegenüber dem Leben empfinden kann, in voller Schärfe ausgeprägt und zur Grundlage eines auf dem Optimismus und eines anderen auf dem Pessimismus aufgebauten Ideales gemacht. Von dem auch im Christentum sich findenden pessimistischen Einschlag hebt sich der Buddhismus charakteristisch ab. Das christliche Ideal ist letztlich überhaupt nicht auf dem Boden der menschlichen Gefühlsabwertung des Lebens gewachsen, sondern hat sein Ziel in Gott und seinem Reich, dessen verpflichtende Forderungen an den Menschen ergehen, ganz gleich, ob sie als lust- oder unlustbringend

empfundener werden; aber auch soweit die Stimmung im Christentum eine Rolle spielt und negativen Charakter gewinnt, heftet sie sich nicht an das Dasein überhaupt, sondern nur an seine sittliche Verderbnis. Sie wird pessimistisch nur im Blick auf die menschliche Sünde, optimistisch aber im Blick auf die Schöpfung und die Erlösung Gottes. Es geht darum nicht an, das buddhistische und christliche Lebensideal unter den gleichen Generalnamen der pessimistischen Daseinsverachtung zusammenzufassen.

Die tiefste Ursache für diese völlig negative Weltbeurteilung liegt im Buddhismus in seiner Auffassung vom Wesen der Welt und des Menschen. Seine letzte Feststellung ist die, daß alles Vorhandene unter der Herrschaft des Kausalgesetzes, des Dhamma, steht, das im einzelnen in schwer verständliche Formeln zerlegt wird. Diese Erkenntnis löst aber nicht, wie im modernen Abendland, die Empfindung der Festigkeit und Unverbrüchlichkeit des Naturzusammenhanges aus, dem man sich darum im Vertrauen oder wenigstens in Resignation unterwerfen kann, sondern vielmehr den stärksten Eindruck der Flüchtigkeit und Vergänglichkeit. Alles ist im Fluß, in steter Ablösung; es existiert nichts Festes und Beharrendes weder in der Welt da draußen, noch im Seelenleben im Innern, so daß es — wie nach der modernen Aktualitätspsychologie — auch kein beharrendes Ich gibt. Ist durch diese Flüchtigkeit aller Wirklichkeit die Empfindung der Vergänglichkeit und des Leidens als wohl begründet erkannt, so erscheint auf der anderen Seite im paradoxen Widerspruch zu ihr der Tatbestand, daß der Mensch doch diese Welt bejaht, mit allen Fiebern seines Wesens nach ihr verlangt, immer wieder vom Durst nach Sein erfaßt wird. Mit der Vergänglichkeit und dem steten Sterben der Wirklichkeit kontrastiert der Wille zum Leben auf das schroffste: „Des Gedankenlosen Durst wächst wie eine Schlingpflanze; er läuft von Leben zu Leben wie ein Affe, der im Walde Früchte sucht.“ Dieser Wille zum Leben führt von Wieder-

geburt zu Wiedergeburt; er schafft stetig selbst die Welt, die ihm doch nichts als Leiden bringt. Denn letztlich ist der Mensch der Urheber aller Dinge — das Fichtesche Ich —, aus dem alle Wirklichkeit erwächst, nur eben eine solche, die nicht wert ist, daß sie besteht und stets von neuem geschaffen wird.

Aus diesen beiden Gedankengängen vom Leiden und von der Ursache des Leidens ergibt sich mit einfacher logischer Konsequenz der Inhalt der dritten heiligen Wahrheit von der Aufhebung des Leidens. Der Mensch muß selbst seinen Durst zum Leben zum Stillstand bringen und damit den Anlaß zum Leiden aufheben. Jede Begehrung und jede Lust muß dahinsinken, nicht etwa nur die böse Lust und der schlechte Wille. Das buddhistische Lebensideal ist darum ein Todesideal im Sinne der Stillstellung jeder Aktivität und Rezipitivität und der Überführung aller objektiven und subjektiven Wirklichkeit in das Nichts. Das beherrschende sittliche Ziel ist das Nirvana. Man hat über den Sinn, in dem Buddha diesen Begriff gemeint hat, gestritten. Er ist auch nicht Buddhas originale Schöpfung, sondern kommt in den vorbuddhistischen Religionsbildungen des Brahmanismus und der philosophischen Sekten vor. Seinem Wortsinne nach bedeutet er das „Erlöschen“. In der Konsequenz seines antiphilosophischen Standpunktes hat Buddha auch hier jede rein theoretische Auskunft und metaphysische Definition etwa im Sinne des platonischen  $\mu\eta\ \delta\upsilon\ \nu$ , d. h. des reinen Nichts, abgelehnt. Er meinte, das sei ohne praktischen Nutzen: „Es ist ja nicht so, daß heiliger Lebenswandel nur möglich wäre, wenn die Ansicht besteht, daß ein Vollendeter nach dem Tode sowohl existiert als auch nicht existiert; und es ist auch nicht so, daß heiliger Lebenswandel nur möglich wäre, wenn die Ansicht besteht, daß ein Vollendeter nach dem Tode weder existiert, noch nicht existiert. Mag die Ansicht bestehen . . ., sicher besteht die Geburt, es besteht

das Alter, es besteht der Tod, es bestehen Kummer und Klage, Schmerz, Herzeleid und Verzweiflung, deren Vernichtung ich schon in diesem Dasein lehre." Das Nirvana hat seine Charakteristik darin, daß in ihm das Leiden aufhört; da aber Leiden und Wille zum Leben zusammenfielen, muß auch mit jenem dieser enden. Das aber kann schon geschehen bei Leibesleben, so wie etwa der Kern und damit die Lebenskraft einer Frucht längst aufgezehrt ist, wenn auch ihre äußere Schale noch eine Zeitlang vorhanden bleibt. Man wird nach der — wohl auf Buddha selbst zurückgehenden — alten und echten Lehre ein doppeltes Nirvana unterscheiden dürfen, eines, das der Mensch schon während seines äußeren Daseins erreichen kann, und eines, das erst mit dem Tode sich einstellt. Buddha selbst war in das erste Nirvana schon in jenem Augenblick der Erleuchtung eingetreten, in welchem er sich der Erkenntnis der vier heiligen Wahrheiten bemächtigte und seinen Lebenswillen stillstellte. In ihm befand er sich während der ganzen 45 Jahre seiner irdischen Predigt. Dieses sichtbare Nirvana ist die Voraussetzung, hat aber auch zur Folge das Mahaparinibbana, d. h. das große Eingehen in das endgültige Nirvana. Es hat gewiß auch in erster Linie sittlichen Inhalt, indem es den unsittlichen Durst nach Leben und das aus ihm erwachsende Leiden vollständig aufhebt; aber ihm kommt doch — in unseren abendländischen Begriffen gesprochen — auch psychologische und physiologische Bedeutung zu. Wie das unsittliche Hasten am Leben immer wieder neue Existenzformen ins Dasein rief, so hat umgekehrt die innere sittliche Lösung vom Leben auch eine Auflösung jeglicher psychologischen und physiologischen Existenzform im Gefolge: „Aufgelöst ist der Körper, die Vorstellung ist vernichtet, alle Empfindungen sind vom Feuer verzehrt, aufgehört haben die Betätigungen, das Bewußtsein ist zur Ruhe gegangen." „Als, ihr Mönche, der ehrwürdige Dabba Mallaputta in die Lüfte emporgeflogen war, war sein Dasein völlig erloschen und weder Kohle

noch Ruß zu finden . . . Sowie man, wenn vom niederfallenden Eisenhammer der Funke hinwegsprüht und langsam erlischt, nicht weiß, wohin das Feuer gegangen ist, — so kann man von den Vollkommenerlösten, welche den Fesseln und der Flut der Sinneslüste entronnen sind und die Wonne der Ruhe erreicht haben, nicht sagen, wohin sie gegangen sind.“ Das volle Nirvana stellt darum als Ideal nicht nur das Erlöschen des unsittlichen Lebenswillens und des durch ihn bedingten Leidens, sondern jeder Form der Existenz dar. Es ist — allerdings in die Formeln des abendländischen theoretischen Denkens übersetzt — identisch mit dem vollen Nichts, es besteht im ewigen Tode. Da jedoch das menschliche Denken und erst recht Fühlen keine rein negativen Begriffe und Empfindungen erfassen kann, sondern unwillkürlich in der reinen Negation, in der vollen Abwesenheit einer unerfreulichen und störenden Wirklichkeit etwas Positives empfindet, so hat auch die buddhistische Schilderung immer wieder einen Ansat gemacht, das Nirvana in eine Art von Paradies umzugestalten. Wie in dem soeben angezogenen Wort schon von „der Wonne der Ruhe“ die Rede war, so heißt es in einem anderen Ausspruche Buddhas: „Das ist ja eben in diesem Zustande die Wonne, mein Freund, daß es in ihm kein Empfinden gibt.“ So ist es denn begreiflich, daß bald nach Buddha — ja vielleicht schon bei ihm selbst — und erst recht in der späteren Entwicklung des nördlichen Buddhismus zur Volksreligion in Tibet und China wieder ein Paradies entstanden ist, dessen Herrlichkeit zunächst im Dahinschwinden allen Erdenleides, dann aber auch in positiver Beglückung gesehen wurde. Und gerade bei der Übersetzung des buddhistischen Ideals in das Abendland hat man sich fast immer in dieser Richtung bewegt. Sie bestimmt deutlich sogar Richard Wagners sonst so echte Wiedergabe der buddhistischen Stimmung in „Tristan und Isolde“ in deren Schlußworten: „In dem wogenden Schwall,



in dem tönenden Schall, in des Welt-Atems wehendem All ertrinken, versinken, unbewußt, höchste Lust." — Erlösung vom Leben zum Tode ist das Endziel des Buddhismus; er vertritt gerade das umgekehrte Ideal wie das Christentum mit seiner Erlösung vom Tode zum Leben. Wie das ewige Leben — sonderlich nach johanneischer Auffassung — in diese Wirklichkeit hineinreichen kann, so daß der Christ schon hier vom Tode zum Leben durchdringt, so wird der vollendete Buddhist schon in diesem Dasein vom Tode erreicht, der ihm die Erlösung vom Leiden und Leben, die beide eins sind, bringt. Das buddhistische Ideal wendet sich nicht nur gegen die konfuzianische Bejahung des irdischen Daseins in seinem natürlichen Bestand, sondern auch gegen seine Umgestaltung zu ewigem, seligem Leben im Christentum. Zeit und Ewigkeit, Erde und Himmel schwinden für den Buddhisten dahin im ewigen Nichtsein des Nirvana.

Dem Ziele entsprechen die Mittel. Sie beschreibt die vierte heilige Wahrheit vom Wege zur Aufhebung des Leidens. Es ist der Pfad der Selbsterlösung, den der Buddhist zu beschreiten hat. „Darum seid selbst eure Leuchte, ihr selbst eure Zuflucht! Lasset die Lehre eure Leuchte, eure Zuflucht sein, sucht nicht andere Zuflucht.“ Dem Mönch hilft kein Gott, und auch Buddha wirkt nur durch die Macht seines Vorbildes. Der Buddhismus rechnet wie der Konfuzianismus im Unterschied zum Christentum ausschließlich mit den natürlichen Kräften des einzelnen Menschen zur Erreichung des Lebensideales; er ist ganz moralistisch orientiert. Ein Doppeltes hat der Mensch zu leisten: er soll die richtige Erkenntnis gewinnen und die rechte Tat vollziehen, die einander gegenseitig bedingen. Die Erkenntnis hat zum Inhalt den in den ersten drei heiligen Wahrheiten schon geschilderten Stoff. Sie wird nicht auf dem Wege wissenschaftlicher Forschung erlangt, sondern durch Selbstversenkung, durch intuitives Schauen, das höhere Welten zugänglich macht, durch stille

Meditation, die im Buddhismus die gleiche zentrale Bedeutung hat, wie in der Religion das Gebet zu Gott. Sie vollzieht sich in verschiedenen Stufen, die eine immer stärkere Loslösung von der Welt und ihrer Wirklichkeit und eine stets zunehmende Einigung mit dem Endziel auch durch Erinnerung an die früheren Lebensläufe bewirkt. Diese Meditation kann durch äußere Mittel und eine entsprechende Technik unterstützt werden, wie sie in der Hauptsache schon vor dem Auftreten des Buddhismus in Indien ausgebildet war. Man setzt sich mit gekreuzten Beinen hin, läßt die Atmung fast völlig aufhören, starrt unbeweglich auf einen Punkt oder wohl gar in die glühende Sonne Indiens, bis die äußeren Sinne schwinden, und damit volle Unempfindlichkeit für diese Welt eintritt und nur die Innerlichkeit noch in unbewußter Form fortlebt. Oder man setzt sich neben einen verwesenden Leichnam, um dadurch auf das nachdrücklichste von der Nichtigkeit menschlichen Daseins überzeugt zu werden.

Liegt in der Förderung der eigenen Persönlichkeit die entscheidende sittliche Aufgabe, so ordnet sich ihr alle weitere Betätigung entschieden unter: „Das Hauptgewicht sittlichen Tuns fällt für die buddhistische Auffassung nicht in die Pflichten, welche nach außen hin der Mensch dem Menschen schuldet, sondern in das Gebiet des inneren Lebens, in die Arbeit unablässiger Selbstzucht“ (Oldenberg). Der Buddhist hat die Pflicht, in sich selbst die Sinnlichkeit zu unterdrücken und seine Beziehungen zur Welt so gering und so schwach wie möglich zu gestalten: „Sein Gemüt hängt an nichts, er denkt nicht viel an die Dinge der Welt, ohne Befleckung lebt er unabhängig, hingegeben seiner Frömmigkeit.“ Die fünf Hauptgebote, die der Buddhist durch rechte Tat erfüllen soll, lauten: 1. Kein lebendiges Wesen zu töten. 2. Sich nicht an fremdem Eigentum zu vergreifen. 3. Nicht die Gattin eines anderen zu berühren. 4. Nicht die Unwahrheit reden. 5. Nicht berauschende Getränke zu trinken. Ist das letzte Gebot deutlich nur auf

die eigene Persönlichkeit zugeschnitten, die sich niemals ihre geistige Klarheit in der Erkenntnis der Welt nehmen lassen soll, so sind auch in den vier ersten die Handlungen nur verboten um der schädigenden Rückwirkung willen, welche sie auf die eigene Persönlichkeit haben, die durch sie von neuem in die Händel dieser Welt verwickelt und damit an das Dasein gefesselt und vom Wege der Erlösung zurückgehalten wird. Diese Auffassung ist mehr denn einmal mit voller Deutlichkeit in der buddhistischen Lehre ausgesprochen worden. Eine schöne Erzählung, die von vergebender Feindesliebe spricht, endet mit der Moral: „Denn nicht durch Feindschaft kommt Feindschaft zur Ruhe, durch Nichtfeindschaft kommt Feindschaft zur Ruhe.“ Ein anderes Mal heißt es: „Er plagte mich, er schlug mich, er unterdrückte mich, er plünderte mich! — wer solche Gedanken hegt, in ihm wird der Haß nicht zur Ruhe gebracht.“ Der Verzicht auf Feindschaft und Haß soll die Ruhe in der eigenen weltabgewandten Seele herstellen. Denn eine feine psychologische Beobachtung lehrt allerdings, daß durch jede Betätigung von Rache wie durch das Begehren von des Nächsten Leben, Eigentum oder Weib die eigene Seele in Unruhe gestürzt, in innerweltliche Interessen versflochten und damit vom Wege der Selbsterlösung abgedrängt wird. Diese egoistisch begründete Zurückhaltung gegenüber allen Schädigungen des Nächsten fördert diesen tatsächlich freilich auch; denn auch er wird dadurch von Unruhe und heißem Begehrt der Wiedervergeltung befreit. Wie nach innen, so sucht das buddhistische Lebensideal auch nach außen in den Verhältnissen der Menschen zueinander eine friedvolle Ruhe, eine große Meeresstille herzustellen.

Allein die buddhistische Ethik geht doch noch ein Stück weiter, wenn sie positives Wohlwollen und Mitleid des Menschen nicht nur mit seinen Mitmenschen, sondern auch mit der ganzen lebenden Kreatur, sonderlich der Tierwelt verlangt. Die höchste Vollendung dieses

Ideales erscheint in den Worten: „Wer bedachtsam unendliche Liebe empfindet, bei dem werden die Fesseln dünn. Wenn einer auch nur gegen ein Lebewesen arglosen Herzens Liebe zeigt, so gereicht ihm das zum Heil; der Edle aber, der für alle Lebewesen im Herzen Erbarmen hegt, schafft sich reichliches Verdienst. Wer nicht tötet und nicht töten läßt, nicht unterdrückt und nicht unterdrücken läßt, wer Liebe zu allen Wesen hegt — dem droht von keiner Seite Feindschaft.“ Unendliches Mitgefühl mit allen Wesen erscheint in diesen Worten als sittliches Ideal. Um seinen Sinn und Grund recht zu verstehen, bedarf es der Erinnerung an eine für das indische und gerade auch für das buddhistische Denken charakteristische Annahme über das Wesensverhältnis der Menschen zueinander: „Tat tvam asi d. h. das bist du, das Wesen des Weltalles bist du selbst.“ Zwischen jedem Menschen und der ganzen Welt besteht eine Identität, so daß er in Allem und Alles in ihm lebt. Im Anderen findet man sich selbst wieder, schädigt man ihn, so schädigt man sich selbst, liebt man ihn und leidet man mit ihm, so richtet sich dieses Wohlwollen und Mitleiden doch im tiefsten Grunde wieder auf die eigene Persönlichkeit. „Sie sind wie ich und ich bin wie sie, so ist er eins mit ihnen und tötet nicht und veranlaßt nicht Tod.“ Auch das buddhistische Ideal des Mitleides mit aller Kreatur ist nur eine Ausweitung der auf die eigene Persönlichkeit gerichteten sittlichen Betätigung. Diese bleibt der eine und einzige Gegenstand der nur auf Selbsterlösung ausgehenden Ethik. Das ist der Sinn eines Gespräches, das ein buddhistischer König mit seiner Gattin führte: „Hast du wohl irgend jemand lieber als dich selbst?“ so fragt er sie. — „Nicht habe ich irgend jemand lieber als mich selbst! Und du, großer König, ist dir jemand lieber als du selbst?“ — „Auch mir wahrlich, Königin, ist niemand teurer als ich selbst.“

Ein soziales Lebensideal in dem strengen Sinne

einer inneren, sei es nun geistig sittlich begründeten oder naturgegebenen dauernden Verbindung kennt der Buddhismus nicht. Der Buddhismus rechnet allerdings zu den höchsten Werten neben dem Buddha und der Lehre die Gemeinde. Allein diese Mönchsgemeinde ist doch bei näherem Zusehen nur ein loser und flüchtiger Zusammenschluß einer Schar von Individualisten, von denen jeder für sich und aus eigener Kraft seiner Selbsterlösung nachgeht. Diese Gemeinde einigt kein Kultus und kein Gebet, denn es gibt für sie keine Götter, aber auch Buddha selbst ist für sie nur der Lehrer, dem jeder nachzufolgen sucht. Der Bruder kann nicht den Bruder erlösen; er kann ihm nur den Dienst leisten, daß er sein Selbstbekenntnis in der Beichte vernimmt und ihm dadurch zu einer Kontrolle verhilft, wieweit er auf dem Wege zur Erlösung vorangekommen ist. „Wer sich eines Vergehens schuldig gemacht, der soll es bekennen; wer sich keines Vergehens schuldig gemacht hat, der verhalte sich schweigend. Darum muß der Mönch, der sich vergangen hat und sich seiner Schuld erinnert, um sich von dieser zu reinigen, das vorhandene Vergehen bekennen; wenn er es bekannt hat, wird es für ihn zu einem leichten.“ Wie kein fester Kultus, so eint auch kein strenges Kirchenrecht den freien Bund der Buddha-jünger. Einfach und schlicht nach Form und Inhalt ist der Eintritt in die Gemeinde. Nach einer Probezeit richtet der Neuling die Bitte an die Gemeinde: „Ich bitte die Gemeinde, ihr Ehrwürdigen, mich zu sich emporzuziehen; möge sie sich meiner erbarmen.“ Er wird dann einem Verhör unterworfen, das sich auf seine sozialen Verhältnisse und seinen Unterricht im Buddhismus bezieht. Lauten seine Antworten befriedigend, so spricht einer der Mönche: „Es höre mich, ihr Ehrwürdigen, die Gemeinde. Dieser Mann hier wünscht aufgenommen zu werden; er ist von den Hindernissen der Aufnahme frei. Er hat eine Almosenschale und die Gewänder. Wer von den Erwürdigen dafür stimmt, der schweige, wer dagegen stimmt, der rede.“ Wird



kein Widerspruch laut, so ist der Bittende ohne jede liturgische Feierlichkeit und rechtliche Verpflichtungen aufgenommen. Ebenso schlicht und leicht kann auch der Austritt oder der Ausschuß aus der Gemeinde vollzogen werden. Der Individualismus ist das herrschende Prinzip in dieser Gemeinschaft, die weder einem Staate noch einer Kirche gleicht, sondern einem Verein mit möglichst elastischen Bedingungen. Es ist die Urform der Sekte als einer freigeschlossenen Verbindung zur sittlichen Förderung und zur Aussonderung aus der Welt, die in der buddhistischen Gemeinde erscheint. Denn so frei auch der Buddhist innerhalb der Gemeinde bleibt, so bestimmt ist doch die mit dem Eintritt in sie vollzogene Negation aller der natürlichen Sozialformen, in denen er bisher lebte. Der Buddhismus besitzt ein entschieden negatives Sozialideal, indem er die Aufgabe aller naturgegebenen gemeinschaftlichen Lebensformen verlangt. Das gilt zunächst gegenüber der Familie. Wie Buddha selbst Weib und Kind verlassen hat, so sollen auch seine Jünger in die „Heimatlosigkeit“ und „Hauslosigkeit“ eingehen. Das Volk hatte die Absicht des Erleuchteten durchaus richtig verstanden, wenn es ihm einmal mit den murrenden Worten entgegentrat: „Der Mket Gotama ist gekommen, Kinderlosigkeit zu bringen; der Mket Gotama ist gekommen, Witwenum zu bringen; der Mket Gotama ist gekommen, Untergang der Geschlechter zu bringen.“ Denn Buddha steht in entschiedenem Gegensatz zum Weibe und seiner geschlechtlichen Funktion. Von seinem Jünger Ananda gefragt, wie man sich den Frauen gegenüber verhalten soll, antwortet Buddha: „Nicht ansehen, Ananda.“ — „Wenn wir sie aber sehen, Herr, wie sollen wir uns dann verhalten?“ — „Nicht ansprechen, Ananda.“ — „Wenn sie aber einen doch anspricht, Ehrwürden, wie soll er sich verhalten?“ — „Bedenktheit, Ananda, ist dann am Platze.“ — Buddha gibt diese Regel, weil ihm die Natur der Frau

wenig Vertrauen erweckt: „Unergründlich verborgen, wie im Wasser des Fisches Weg, ist das Wesen der Weiber, der vielgewigten Räuberinnen, bei denen die Wahrheit schwer zu finden ist.“ In schärfstem Gegensatz zu Konfuzius, dem — in der Theorie wenigstens — die Gemeinschaft mit der Frau und die aus ihr entspringende Familie ein Paradies erschien und auch im Unterschied zu Zarathustra, der den Hausherrn über den Hauslosen stellt, ist der Ehelose für Buddha der Höherstehende: „Ein Mann, der ein Weib unterhält und an der Spitze eines Hausstandes steht, und ein anderer, der rechtschaffen ist und nichts besitzt, diese sind einander nicht gleich. Der Haushalter lebt zügellos und verursacht die Zerstörung von Menschen, aber der weise und eingeschränkt Lebende ist ein Schutz für alle lebenden Wesen.“ Der alten Familie und ihren Banden gegenüber bewahrt Buddha noch einige Sympathie und verlangt ein entsprechendes Verhalten in Dankbarkeit und Ehrerbietung den Eltern gegenüber: „Viel Gutes, ihr Mönche, erwiesen die Eltern ihren Kindern als Erzeuger, als Ernährer und als Erklärer dieser Welt.“ Um so freier aber und rücksichtsloser darf der Mönch dem selbstgeschlossenen Bündnis mit einer Frau und den ihm entsprossenen Kindern gegenüber verfahren. Das veranschaulicht eine Geschichte von einem ehrwürdigen Mönche Sangamaji. Als er einst am Fuße eines Baumes der Mittagsruhe pflegend saß, kam seine frühere Gemahlin zu ihm mit ihrem Sohne und ermahnte ihn dreimal: „Deinen kleinen Sohn hier ernähre du, Asket.“ Als er sich in Schweigen hüllte, warf ihm die Gattin den Knaben vor die Füße: „Das ist dein Sohn, Asket, ernähre ihn.“ Aber der Ehrwürdige sah das Knäblein weder an, noch sprach er mit ihm, so daß die Frau es wieder mit sich nehmen mußte. In dem Lob, das dem Asketen und in dem Tadel, das der Frau zuteil wird, kommt das buddhistische Lebensideal zu scharfem Ausdruck: „Es sah aber der Herr mit seinem himmlischen, lauterem, übermenschlichen Auge dieses

ungebührliche Benehmen der früheren Gemahlin des ehrwürdigen Sangamaji und tat zur selben Stunde folgenden begeisterten Ausspruch: Er freute sich nicht, daß sie kam, es tat ihm nicht leid, daß sie ging. Den Sangamaji, der von aller Anhänglichkeit frei ist — den nenne ich einen Brahmanen."

Bei dieser Stellung zu den Frauen konnte Buddha ihr Zutritt zu seiner Gemeinde nicht erwünscht sein. Die ältesten Fragen bei dem Wunsche zum Eintritt lauten denn auch: „Bist du ein Mensch, bist du ein Mann“, indem beides wesentlich miteinander identifiziert wurde. Buddhas ganze Lehre war allein und ausschließlich auf den Mann zugeschnitten, aus seiner Lehre und seiner Gemeinde war alles Feminine im Prinzip ausgeschaltet. In der Reihe von Wiedergeburten kommt als Strafe die Verletzung in einen weiblichen Körper in Betracht, während eine Frau, die den Weg der Erlösung betritt, hoffen darf, in der Zukunft einmal von ihrer natürlichen Wesenheit befreit zu werden. Auf starkes Drängen — wahrscheinlich seiner Stiefmutter — hatte sich Buddha genötigt gesehen, auch Frauen in seine Gemeinde aufzunehmen und ihnen insofern letztlich das gleiche höchste Ziel eröffnet. Er ließ sie aber eine eigene Gemeinschaft der Nonnen bilden, die auf das strengste von den Mönchen gesondert wurden und diesen in jeder Richtung nachgestellt und untergeordnet wurde. Trotz aller dieser Vorsichtsmaßregeln konnte sich Buddha niemals ganz mit der ihm abgerungenen Konzession zufrieden geben, die seinem familienlosen Mannesideal so schroff widersprach. Er kleidete seine Stimmung in eine freilich in der Geschichte äußerlich nicht erfüllte Weissagung: „Wenn in der Lehre und dem Orden, den der Vollendete gegründet hat, es Weibern nicht gewährt worden wäre, aus der Heimat in die Heimatlosigkeit zu gehen, so würde heiliges Leben lange Zeit bewahrt bleiben, tausend Jahre würde die reine Lehre bestehen. Weil aber in der Lehre und dem Orden, den der Vollendete gegründet hat, Weiber

der Welt entsagen und in die Heimatlosigkeit gehen, so wird heiliges Leben nicht lange Zeit bewahrt bleiben, nur fünfhundert Jahre wird jetzt die Lehre der Wahrheit bestehen."

Ist in bezug auf Frau und Familie das buddhistische Sozialideal ein entschieden negatives, indem es die in dieser Richtung vorhandenen Tendenzen Indiens nicht nur bewußt aufnimmt, sondern sogar verstärkt, so ist das Verhalten gegenüber den sozial wirtschaftlichen und politischen Sozialbildungen ein neutrales, das aber ungewollt eine bestimmte negative oder positive Wirkung ausübt. Für den Staat, seine Notwendigkeit und seine Ordnungen, seine nationale Grundlage und seine rechtliche Ausgestaltung verrät Buddha nirgends das geringste Interesse. Es ist kein Wort von ihm berichtet, das in der Anerkennung des Staates auch nur so weit ginge wie das neutrale Jesuswort: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist" oder das sich gar mit Paulus zu der Anerkennung einer von Gott eingesetzten Obrigkeit verstünde. Erst recht finden sich keinerlei nationale Tendenzen. Buddhist kann man werden ohne Rücksicht auf eine bestimmte Nation. Infolgedessen hat es dem Buddhismus auch nicht die geringsten Schwierigkeiten gemacht, andere Rassen und Nationen wie die mongolische und chinesische zum Eintritt in die Gemeinde einzuladen.

In scharfem Unterschied zu der Staatsvergötterung des Chinesentums und der engen Verklammerung der Religion mit der Nation in den Schöpfungen Zarathustras und Muhammeds, ist Buddhas Verkündigung durch und durch unpolitisch und übernational. Diese Negationen schließen unwillkürlich eine Position zugunsten des reinen und allgemeinen Menschentums in sich. Der Mensch als solcher ist der Erlösung fähig und bedürftig. Die Motive, die den Menschen antreiben, und die Kräfte, die sie ihm ermöglichen, liegen jenseits politisch-rechtlicher Gesellung und nationaler Abstammung. Das Ideal

universaler Humanität ist zwar nicht von Buddha zum Panier erhoben, aber es liegt in der Linie seiner vollendeten Gleichgültigkeit gegenüber Staat und Nation. Kosmopolitismus und Humanität sind darum nicht erst Bildungen der ausgehenden klassischen Antike oder gar der modernen Zeit: sie haben vielmehr ihre festen Wurzeln schon in dem buddhistischen wie in dem urchristlichen Lebensideal.

Stärker als durch politische und nationale Fragen war das Indien Buddhas durch die, in den letzten Wurzeln zwar noch völkisch bedingte, aber mehr und mehr zu einer wirtschaftlich kulturellen Schichtung gewordene Kastenbildung bestimmt. Sie beeinflusste weitgehend auch die sittlich-religiöse Idealbildung in Indien. Kann man die älteste vedische Religion in enge Beziehungen mit der Kriegerkaste setzen, so war die brahmanische Religion geradezu eine Schöpfung der Brahmanenkaste. Buddha selbst, der dem Kreise des kriegerischen Adels entstammte, hat die Kastenunterschiede für die Aufnahme in seine Gemeinde fast völlig neutralisiert. Die Aufnahmefragen beziehen sich nicht auf die Kastenzugehörigkeit und nennen als Hindernis nur, daß einer „nicht sein eigener Herr“, d. h. ein Sklave ist. Volle soziale Unselbstständigkeit, wie sie der niedersten Kaste eignete, macht den Eintritt in die buddhistische Gemeinde unmöglich, weil der Betreffende der Verfügungsfreiheit über sich selbst entbehrt. Einen Versuch, auch diese soziale Abhängigkeit zu durchbrechen, unternimmt der Buddhismus nicht. Er ist in diesem Punkte noch ein Stück zurückhaltender wie das Urchristentum, das zunächst wenigstens eine religiös-sittliche Gleichwertigkeit der Sklaven proklamierte, indem es sie in die Gemeinde aufnahm, ohne damit ihre bürgerlich-soziale Stellung von sich aus zu ändern. Die übrigen Kasten dagegen finden unterschiedslos Aufnahme in die buddhistische Gemeinde. In einer zwar nicht auf Buddha selbst, wohl aber in die ältere Gemeinde zurückreichenden Unterhaltung zwischen einem hervorragenden



buddhistischen Mönch und einem König wird ausdrücklich von dem ersteren der Behauptung gegenüber: „Die Brahmanen sind die beste Kaste, niedriger sind die anderen Kasten“ erklärt: „Das ist nur ein Gerede unter den Leuten, Großkönig.“ Durch diese Neutralität gegenüber den Kastenunterschieden übte der Buddhismus eine direkt sozialreformatorische Haltung, die allerdings keine dauernden Erfolge in Indien zu verzeichnen gehabt hat. In Wirklichkeit scheinen in der ersten Gemeinde die Angehörigen der Brahmanenkaste und vor allen Dingen die jungen Adligen weit überwogen zu haben, wenn auch hier und da ein Handwerker, wie ein ehemaliger Barbier, Zugang fand. Das ist wohl begreiflich. Die pessimistische Lebensstimmung, wie sie der Buddhismus voraussetzt, pflegt sich in den höheren, kulturübersättigten Schichten viel leichter einzustellen wie in den niedrigen, die dem aktiven Leben mit seinen Leiden aber auch mit seinen Freuden zugewandt sind. Nicht minder setzt das Verständnis der buddhistischen Lehre — trotz aller Ausschaltung der letzten metaphysischen Fragen — eine höhere Bildung, mindestens ein Verständnis für rein geistige Problemstellungen voraus. Die buddhistische Gemeinde gewann somit einen aristokratischen Anstrich, der bei allem Pessimismus und aller Weltfeindschaft doch auch in ihrem äußeren Lebensstile zum Ausdruck kam. Von Buddha selbst entwirft die Überlieferung ein Bild, das von seiner Körper- und Seelenkultur spricht: „Das waren seine Pflichten nach dem Frühstück. Danach begab er sich ins Badehaus, um seine Glieder zu fühlen und der dienende Bruder legte ihm alles zurecht. Dann nahm er sein Kleid und seinen doppelten rotgelben Mantel, gürtete sich, warf den Mantel über seine rechte Schulter und ging hin, um in der Einsamkeit zu weilen, in Betrachtungen versunken. Und danach besuchten ihn die Mönche, manche, um sich in Bußübungen unterweisen zu lassen, manche, um ihn predigen zu hören.“ Stille Medita-

tion und gemeinsame Unterhaltung machen den Hauptgehalt des Lebens in der buddhistischen Gemeinschaft aus. Sie werden erhöht durch Naturgenuß und freundschaftliche Empfindungen füreinander. Die Gleichnisse Buddhas ver-raten einen feinen Natursinn und eine, wenn auch gedämpfte, Freude an dem Schönen in ihr; die Lotusblume auf stillen Teichen entfaltet oft ihren Zauber, Blumen werden ge-opfert und der tiefe See spiegelt die Seelenruhe in der Natur wieder. Das Leben in den Wäldern erscheint nicht bloß als Entsagung, sondern auch als Glück. Die beseli-gende Rückkehr zur Natur ist vollzogen: „In Dorf und Wald, zu Wasser oder zu Lande — überall, wo die Ehr-würdigen weilen, ist ein herrlicher Ort. Herrlich sind die Wälder! Wo die Menge keine Freude findet, da freuen sich die Leidenschaftslosen, denn sie machen sich nichts aus Verstreuungen.“ Aber in der Verschlossenheit vor der Welt und in der Hingabe an die Natur spinnen sich auch von Mensch zu Mensch die Bande, sei es nun ehrfurchts-voller Achtung und zarter beglückender Rücksichtnahme, sei es innerer Wahlverwandtschaft, die zu inniger lebens-länglicher Freundschaft wird. Ihrem Meister sind fast alle seine Jünger mit außerordentlicher Ehrerbietung und Dienst-willigkeit begegnet; seine Verehrung und die ihm gleich-gestellter Mönche erscheint als sittliche Pflicht und befriedigt zugleich die jedem menschlichen Herzen angeborene Neigung zur Verehrung und das Verlangen nach persönlichen Banden mit anderen Menschen: „Wenn ein Mensch hundert Jahre lang im Walde das Feuer nährte und nur einen Augen-blick einen einzigen Vollkommenen verehrte — so wäre diese Verehrung besser als jenes hundertjahrelange Opfer.“ Und Buddha selbst und ebenso jene anderen Vollkommenen blieben nicht kalt und stumm wie Marmorbilder ihren Schülern gegenüber, sondern sie erwidern ihre Zuneigung und vertieften sie zur Freundschaft. Ananda gegenüber hat Buddha bis in die letzten Stunden seines Lebens eine zarte Schonung geübt, auf seine Trauer Rücksicht genommen und

an seiner sittlichen Förderung unermüdlich gearbeitet. Infolgedessen kennt auch der Buddhismus eine Psychologie und Ethik der Freundschaft. Sie ist nicht so durchgearbeitet und in alle Feinheiten verästelt wie die in der klassisch-griechischen Philosophie bei einem Plato, Aristoteles, Epikur; aber sie ist immerhin ein deutlicher Beweis, daß die Freundschaft als die freieste Verbindung individueller Persönlichkeiten in der Gemeinde Buddhas, die allen übrigen naturgegebenen Sozialformen den Abschied gab, eine Stätte fand. In einem Abschnitt über wahre Freundschaft heißt es: „Wer da sagt: ‚ich bin dein Freund‘, aber nichts auf sich nimmt, was er tun könnte, von dem wisse: ‚er ist nicht dein Freund‘. Wer seinen Freunden süße Worte gibt ohne Taten, den erkennt der Weise als einen, der schwatzt und nicht handelt. Wer eifrig zusieht, wo er ein Loch finde oder nach Fehlern späht, der ist kein Freund; aber bei wem man weilt, wie ein Sohn an seiner Mutter Brust, der ist ein Freund, den einem niemand rauben kann.“

Der Lebensstil der buddhistischen Gemeinde gleicht — wie Ed. Lehmann richtig beobachtet hat — nicht nur den Stoikern, die, alle Weltbegehrungen zurückdrängend, nur ihrer eigenen ethischen Förderung in voller Empfindungslosigkeit leben, sondern auch den Epikureern, die den seligen Göttern gleich, weltabgewandt in Selbstgenuß und Freundschaft ihr Dasein vollenden. Wie die Epikureer mit dem Verlangen nach positiver Lust begannen und zuletzt mit dem Fernbleiben von Unlust schon zufrieden waren, so beginnen umgekehrt die buddhistischen Mönche mit der Pflege stärkster Unlust, wie sie aus dem Leiden erwächst, um allmählich und unmerklich zum Genuße feinsten geistiger Lust hindurchzudringen: „Ach, wie leben wir so glücklich, halslos unter den Hakerfällten! Ach, wie leben wir so glücklich, von Krankheit frei unter den Kranken! Ach, wie leben wir so glücklich, begierdelos unter den Begierigen! Ach, wie leben wir so glücklich, die wir nichts besitzen! Von Freude werden wir uns nähren, wie die strahlenden Götter.“

Das Todesideal Buddhas wird zum Lebensideal. Solange der Mensch lebt, entsteht nicht nur aus der Lust Leid und aus dem Leben erwächst das Sterben — das ist das eigentliche Ziel, das Buddha der Erkenntnis und dem Willen vorhält, auch umgekehrt bringt die Lösung vom Leiden durch Stillstellung des Begehrens eine stille Freude und gerade über dem Sterben liegt ein Abglanz des Lebens. Die Gegensätze berühren sich auch hier. Die buddhistische Beurteilung des Daseins, die Lösung von Welt und Überwelt, von Familie und Staat, die Konzentration auf die eigene Persönlichkeit in Nachdenken und Enthaltung, der Weg zum Nirvana ist auch einer der Lebensstile der Menschheit geworden <sup>1)</sup>.

### Zarathustra und das persische Lebensideal.

**G**öhne einer Mutter werden einander oft sehr unähnlich, wenn sie das Leben verschiedene Pfade führt, den einen auf ebener Bahn zur Ruhe kommen, den anderen im steilen Anstieg sich stetig mühen läßt. Erst recht gewinnen Völker gleichen Urstammes einen ganz verschiedenen Charakter, wenn ihre Abzweigungen durch eine gegensätzliche Natur und Geschichte in ihrer Entwicklung beeinflusst werden. So ist es der indoarischen Rasse gegangen. Ganz anders als der Charakter der Indier blieb und wurde Wesen und darum auch Lebensideal der Iranier. Unter ihnen gewannen nicht nur unter weltgeschichtlichem Gesichtspunkt, sondern auch vom Standort

<sup>1)</sup> Aus der zahllosen Literatur zum Buddhismus nenne ich nur: Bertholet: „Religionsgeschichtliches Lexikon“ 1:08; Ed. Lehmann: „Textbuch zur Religionsgeschichte“ 1912; Oldenberg: „Buddha“, 7. Aufl., 1920; Ed. Lehmann: „Der Buddhismus als indische Sekte und als Weltreligion“ 1911; Büchel: „Leben und Lehre des Buddha“, 2. Aufl., 1910; J. Rech: „Buddhismus“, I. Bd. (Einleitung; der Buddha, 2. Aufl., 1919), II. Bd. (Die Lehre, 1916). (Wesentlich andere Auffassung der Lehre.)

der Geistesgeschichte mit ihren religiösen und ethischen Schöpfungen die Perser die größte Bedeutung, nachdem sie sich mit den Medern weitgehend verschmolzen hatten. Rauh war das Klima ihres Landes und der Boden gab nur färglichen Ertrag. Im Kampfe mit der Wüste und allerlei Feinden erlangten die zunächst als Nomaden lebenden Scharen ihren Lebensunterhalt und wurden nur allmählich zu sesshaften Ackerbauern. Das gab dem irdischen Leben einen ganz anderen Stil gespannter Aktivität als der leichte mühelose Genuß auf Indiens Boden mit seiner selbstwachsenden Saat. Der Geist bleibt darum der Wirklichkeit stärker zugewandt, die philosophische Spekulation mit ihrer Auflösung des Daseins in einen Traum fehlt ganz. Um so stärker tritt das Bewußtsein der Abhängigkeit von der Natur und den in ihr waltenden Mächten hervor. Die Religion als Beziehung zu überweltlichen, in den großen Naturerscheinungen sich auswirkenden Göttern wird gepflegt. Im Bunde mit ihnen wird der Mensch stark, um das Leben zu meistern, das Gute in ihm zu tun und das Böse zu überwinden. Ein tatenfroher Sinn, eine kampfesfreundige Stimmung, eine optimistische Auffassung waltet — im schroffen Unterschied zu Indien — in Persien und bestimmt das Lebensideal. Seine typische Verkörperung in Persönlichkeit und Lehre empfängt es durch Zarathustra. Seine Gestalt ist freilich in noch viel tiefere Schleier gehüllt als die eines Buddha und Konfuzius, aber einige Umrisse seines äußeren Lebens sind doch feststellbar, und die Eigenart seines religiös-sittlichen Lebensstils ist unverkennbar. Man hat seine Zeit in uralte Tage hinaufgerückt, aber vieles spricht dafür, in ihm den nur wenig älteren Zeitgenossen von Buddha und Konfuzius zu sehen, der um die Mitte des 6. Jahrhunderts vor Christus austrat und nach etwa dreißigjährigem Wirken starb. Die drei großen Lebenslehrer des alten Orient wären dann ungefähr in derselben Periode aufgetreten und hätten der Menschheit gleichzeitig ihre so verschiedenen Ideale geschenkt.



Zarathustra stammt aus priesterlichem Geschlecht, nicht wie Konfuzius und Buddha aus adlig-weltlichen Kreisen. Mit Stolz nennt er nicht nur seine priesterlichen Vorfahren wie Spitama, sondern er wird selbst ihnen gleich ein Priester, der das heilige Feuer hütete, um in ihm das Symbol seines Wesens und seiner Aufgabe zu finden: heiliges, verzehrendes und läuterndes Feuer in seinem Volke zu entzünden. Sein Priestertum schied ihn aber nicht von der Welt mit ihren Besitzümern und Daseinsformen. Der uns so geheimnisvoll und anziehend klingende Namen Zarathustra hat wohl die prosaische Bedeutung des „Kamelreichen“ und weist auf Besitztum an den nomadischen Schätzen seines Volkes hin. Zarathustra lebte in der Ehe, besaß auch Kinder und Schwiegersöhne und löste sich nie — unfreiwillig wie Konfuzius oder freiwillig wie Buddha — aus ihren Banden, sondern fand gerade in der Familie nicht nur ein Ideal, sondern auch in der Wirklichkeit durch sie die volle Befriedigung. Und doch vollzog sich auch sein Dasein nicht in ungebrochener Bejahung und Pflege der überkommenen geistlichen Pflichten und irdischen Gemeinschaftsformen. Mit etwa 20 Jahren zog er sich aus der Welt in die Stille zurück, aber nicht aus Weltverachtung — wie Indiens Asketen —, sondern um hier in der Einsamkeit die Stimme Gottes lauter und deutlicher zu vernehmen. Gott offenbart sich ihm denn auch in allerlei Erscheinungen, als er an einem Flusse weilte. Der Erzengel Bohumano erscheint in seliger Verklärung und führt ihn vor den Thron Gottes. Dort gewährt ihm der höchste gute Gott Ahura Mazda eine Unterredung, „wie der Freund sie dem Freunde bietet“. Diese Visionen wiederholen sich; immer klarer gestalten sich Zarathustra die Bilder der Gotteswelt, immer deutlicher treten vor seine Seele die daraus abfolgenden sittlichen Ideale. Der Wille zu ihrer Verkündigung wird stetig stärker. Allein auch Zarathustra naht der Versucher, der ihn von der Erfüllung seiner prophetisch-reformatorischen Aufgabe abwendig machen will.

Eine alte Überlieferung kleidet die Versuchung in plastische Form: Von der Ferne des Nordens stürzt Ahriman, der Todbringer, herbei und schickt zunächst einen seiner Boten, einen bösen Geist, aus, um Zarathustra zu töten. Aber vor seiner Herrlichkeit und seinem heiligen Wort muß der Geist fliehen. Da tritt Ahriman selbst zu ihm mit der Bitte: „Vernichte nicht meine Schöpfung, heiliger Zarathustra. Schwöre dem guten Gesetz des Mazda ab. Du sollst die Gnade erhalten, die der Herr der Lande erlangt hat.“ Aber Zarathustra weist den Versucher ab: „Nein, ich werde nicht dem guten Gesetz des Mazda abschwören, sollte auch mein Gebein, Geist und Leben sich auflösen.“ Nachdem die Verbindung mit Gott im prophetischen Erlebnis gewonnen und die Versuchung des Bösen überwunden ist, geht Zarathustra im 30. Jahre seines Lebens wieder in die Welt zurück, um die ihm gewordene sittlich-religiöse Erkenntnis zu verbreiten. Aber er findet fast überall Gegner und muß viel Leiden und Spott über sich ergehen lassen. Die Priester der alten Götter und der Adel leisten ihm besonders heftigen Widerstand, man verjagt ihn von Gehöften, wenn er im Sturme des Winters um Unterkunft bittet. Allein er wird nicht müde und nicht mürbe, zehn Jahre hindurch. Endlich im 12. Jahre seiner Verkündigung gelingt ihm die Bekehrung eines Königs Vishtaspa — wie die Sage meldet durch die Heilung eines der königlichen Lieblingspferde. Jetzt gewinnt dank der tätigen Mithilfe seiner Verwandten seine Lehre stetig breiteren Boden. Mit seiner religiösen Verkündigung verbindet er auch eine sozial-reformatorische Tätigkeit, die darauf hinzielt, die Nomaden immer mehr in sesshafte Ackerbauern zu verwandeln. Auch am politischen Kampf nach außen nahm er teil. Er rief zum heiligen Kriege gegen auswärtige Feinde auf, die in Persien einfielen. In einem dieser Kriege soll er in hohem Alter nahe den 80er Jahren den Tod gefunden haben.

Über seinem Sterben wie seinem Leben kann Goethes Wort aus dem Westöstlichen Divan geschrieben stehen:

„Denn ich bin ein Mensch gewesen und ein Mensch heißt Kämpfer sein.“ Er war kein zahmer Chinese wie Konfuzius und auch kein müder Pilgrim wie Buddha, sondern ein Mann, dem der Kampf Lebenselement war und der seinen Feuergeist auch seinem Volke einzuhauchen mußte. Der große Erobererkönig Persiens, Darius, bekannte sich darum ausdrücklich in seinen Inschriften zu Zarathustra und seiner Verkündigung. Ein starker Fanatismus eignete dem Propheten, aber nicht im Sinne kleiner und persönlicher Rachsucht, sondern aus dem Bewußtsein heraus, die Sache Gottes und des Guten in der Welt mit rücksichtsloser Energie durchsetzen zu müssen. Darum hemmten und lähmten ihn auch Widerstände nicht; er glaubte an den Sieg seiner Sache, weil er sie in einer ewigen Welt verankert wußte und Gott zum Bundesgenossen hatte. Optimismus war daher die Grundstimmung seines Innern, die von der Legende in die Form gekleidet wird, daß Zarathustra gleich nach seiner Geburt nicht geweint, sondern gelacht habe. Das heilige Zarathustra-Nachen mit seiner erhebenden Gewalt ist darum ein Symbol seines innersten Wesens.

In der theoretischen Ausgestaltung seines Lebensideales knüpfte Zarathustra an die überlieferte Religion und Sittlichkeit an, aber er reinigte sie in dem Maße und bildete sie so weitgehend um, daß sie ein Neues wurde und ein Lebensideal der Menschheit aus ihrer bisherigen nationalen Naturgebundenheit herauswuchs. Nur in dieser letzteren Richtung haben wir seine Gedankenwelt zu schildern.

Zarathustras Welt- und Lebensanschauung ruht auf durchaus metaphysisch-religiösem Hintergrunde. Dadurch unterscheidet sie sich auf das schärfste von der immanent unreligiösen Begründung der Lebensideale eines Konfuzius und Buddha. Das religiöse Erleben war der Ausgangspunkt für alle Gedanken des Persers: „Dich habe ich zuerst als heilig anerkannt, Mazda Ahura, da ich dich zuerst beim Schaffen schaute, da du Lehre für Wort und Tat voraus

bestimmtest.“ Die Gottheit ist für Zarathustra eine heilige Macht. Aber auch ihren Gegensatz, das Böse, verlegt er in die ewige Welt. In einem wohl vom Propheten selbst herrührenden Hymnus heißt es: „Die beiden Geister, die zuerst da waren, die als kunstreiche Zwillinge bekannt sind, erwählten das Gute und das Schlechte, in Gedanken, Worten und Taten. Zwischen beiden haben die Frommen, nicht die Unfrommen das Rechte erkoren. Von den Geistern, den beiden, erwählte der Schlechte die böien Werke, doch der heiligste Geist das Gute, er, der in der Himmel Stärke sich kleidet, und alle die, welche durch rechte Taten Gott Mazda gern befriedigen.“ Gut und Böse sind keine Scheingegensätze, sondern schon in der Götterwelt vorgebildet und verankert. Sie bestimmen darum im tiefsten Innern jene wie diese Welt. Auf einem religiösen Hintergrund erhebt sich eine scharf dualistische Moral. Nietzsche hat darum so unrecht nicht, wenn er von seinem Standpunkt aus feststellt: „Zarathustra schuf diesen verhängnisvollen Irrtum, die Moral.“ Denn nicht in erster Linie zur Befriedigung grübelnden Scharfsinnes, der dem Ursprung von Gut und Böse nachgehen möchte, schildert der Prophet den Ahura-Mazda und Ahriman und ihre bis in die unbelebte Natur und untermenschliche Kreatur hinreichende Gegensätzlichkeit, sondern zu dem Zwecke, um daraus einen ethischen Imperativ, ein moralisches Lebensideal abzuleiten. In größter Kürze lautet es: Kampf mit dem Guten und für das Gute bis zum ewigen Endsiege. Der Mensch soll der Bundesgenosse Gottes sein, und zwar nicht nur in dem Sinne, daß Gott ihm hilft, sondern auch so, daß er Gott unterstützt. Wie etwa nach Hegel Gott zum Selbstbewußtsein erst im menschlichen Geiste und seiner Bewegung kommt, so überwindet Ahura-Mazda das Böse nur in und durch den sittlichen Willen der Menschen. Der gute Gott und der gute Mensch ringen eng miteinander verbunden wider das Böse in Welt und überwelt. Dadurch gewinnt der moralische Prozeß seine

metaphysische Tiefe und im Lebensideal verwirklicht der Mensch zugleich das Ziel Gottes. Dieser Gedanke steigert sein Verantwortlichkeitsbewußtsein und gibt ihm eine Kampfesfreudigkeit ohnegleichen. Sie macht ihn aber nicht der Erde untreu, sondern gibt gerade seinen irdischen Aufgaben gegenüber der eigenen Persönlichkeit wie der Umwelt ihr ungeheures Schwergewicht. Zarathustra schafft ein überirdisch begründetes Lebensideal, das seine Verwirklichung gerade im Menschen und in der Menschheit verlangt. Die künstliche Gegenüberstellung und Auseinanderreißung von Diesseits und Jenseits scheitert schon an diesem alten Lebensstile.

Zarathustra sieht das Böse auch im Menschen selbst und erkennt den Dualismus an, der sein Wesen durchzieht. Er scheut sich nicht, den Begriff der Sünde auch auf den natürlichen Zustand des Menschen anzuwenden und verlangt seine Anerkennung durch ein bei verschiedenen Gelegenheiten zu sprechendes Sündenbekenntnis. Die Sünde aber wird nicht durch göttliche Vergebung überwunden — der Gedanke der Erlösung und Gnade liegt fern —, sondern durch eigene sittliche Aktivität, die den Willen Gottes erfüllt und die entsprechenden Tugenden herstellt. Ein Segensspruch nennt eine größere Zahl der idealen sittlichen Leistungen: „Möge in diesem Hause Gehorsam über Ungehorsam siegen, Wahrheit über Lüge, Friede über Unfriede, Freigebigkeit über Geiz, Demut über Hochmut, Gerechtigkeit über Ungerechtigkeit.“ Besonders stark wird die Wahrheit gepriesen, während die Lüge mit dem Teufel auf das engste verknüpft wird; alle Handlungen, welche die Wahrheit verletzen, wie der Eidbruch, werden auf das tiefste verabscheut. Auf geschlechtlichem Gebiet erscheint Keuschheit und Reinheit als sittliche Forderung — „Für die Reinheit das Paradies“ —, der die Hochschätzung der Ehe entspricht. Die Stellung zu ihr gleicht bei Zarathustra ganz der des Konfuzius und steht in schroffstem Gegensatz zu ihrer Verwerfung durch Buddha: „Und was den verheirateten Mann



angeht, sage ich dir, daß man ihn für größer halten soll als den Unverheirateten, den Hausherrn für größer als den Hauslosen, den Besitzer für größer als den Besitzlosen.“ Ja, die ethische Schätzung der Ehe geht so weit, daß sie im Jenseits nicht nur für die Verheirateten fort dauert, sondern sie die Unverheirateten dort nachholen sollen. Die Ehe ist für den Propheten die Form, in welcher der rechte Glaube sich fortsetzt. Soll doch Zarathustras fürstlicher Eidam von seiner Tochter gesprochen haben: „Die hier will ich mit Eifer zum Glauben bekehren, daß sie fromm dem Vater diene und dem Gatten, den Bauern und dem Adel, als Gläubige den Gläubigen.“ Aber die Ehe ist auch die Stätte für die irdische Weiterpflanzung des Volkes und für die wirtschaftlich-soziale Arbeit. Denn völkische und kulturelle Ziele sind mit den sittlichen auf das engste von Zarathustra verknüpft. Wie für einen Konfuzius Ethik und Politik unmerklich ineinander übergangen, so für Zarathustra sittliches und wirtschaftliches Handeln. Die zweitglücklichste Stätte — nach derjenigen des Gottesdienstes — ist auf Erden dort, „wo ein gläubiger Mann ein Haus baut mit Gattin und Kindern, mit Herden von Kühen und vielem Vieh.“ Eigentumserwerb ist sittliche Pflicht; er vollzieht sich — entsprechend der Lage des Volkes — besonders durch Agrarpolitik und alle die Maßnahmen, die ödes, unwirtliches Land in Ackerbaufläche verwandeln. In schärfster Gleichsetzung erscheint das sittliche und das agrarische Ideal in dem Sage: „Wer Korn säet, säet Heiligkeit“ oder ausführlicher: „Denn nicht ist der Boden glücklich, der lange unbebaut liegt, auf einen Hausherrn wartend, wie eine erwachsene Jungfrau, welche kinderlos geht, nach dem Manne verlangend; wer aber die Erde mit beiden Armen pflegt, dem wird sie Reichtum bringen, wie eine geliebte Gattin dem Manne ihr Kind.“ Im einzelnen werden darum alle die zur Kolonisierung und Kultivierung eines Landes erforderlichen Handlungen wie Kanalisierung, Brückenbau und

Vertilgung schädlicher Tiere verlangt. Gegenüber dieser steten Arbeitsamkeit, die den Acker im Schweisse des Angesichts zu bebauen fordert, erscheinen Schlassheit und Faulheit als die zu bekämpfenden dämonischen Mächte. Ruft des Morgens beim ersten Grauen der Hahn an das Tagewerk, so ist es der langhändige Dämon Bushyasta, der den Menschen überreden will, noch länger im Bett zu verweilen.

Das ganze Volk soll eine Arbeitsgemeinschaft bilden und dadurch innerlich sittlich zusammengeschlossen werden. Den Volksgenossen gegenüber werden darum allerlei Tugenden wie die der Gerechtigkeit und Treue, ja in gewissem Sinne auch die der Demut verlangt. Dagegen ist es erst moderne Umdeutung, wenn auch Zarathustra allgemeine Menschenliebe als Forderung zugesprochen wird. Wir bewegen uns vielmehr — wie im Volke Israel — durchaus im Kreise eines völkisch=kräftigen, nationalen Ideales, während jene Neutralisierung der nationalen Lebensform, wie sie Buddha darbot, hier ganz ferne liegt. Nicht das Individuum, sondern die soziale Gemeinschaft ist es, die Zarathustra als die höchste Form religiös=sittlichen Lebens vorschreibt, aber allerdings eine Sozialform, die nicht einfach mit den Naturformen menschlicher Gesittung wie Familie und Volk zusammenfällt, sondern die den Zusammenschluß der sittlich gewordenen Menschen enthält. Zarathustra kennt — ähnlich wie Kant — ein „Reichs=ideal“, das in der Geschichte sich durch sittliche Aktivität herstellt, dann aber zuletzt zu überweltlicher Vollenbung gebracht wird. Das Lebensideal Zarathustras ist nicht nur nach rückwärts religiös transzendent orientiert, sondern ebenso gut nach vorwärts. Gottes Wille und Kraft steht hinter den Menschen, und Gottes Gericht und Lohn vor den Menschen: „Der Wille des Herrn ist das Gesetz der Gerechtigkeit; der Lohn des Himmels für die Werke, die hier in der Welt für Mazda geübt wurden; das Reich schenkt Ahura demjenigen,

der die Armen unterstützt.“ Die Religion Zarathustras besitzt eine ausgeführte Eschatologie, und zwar sowohl für den Makrokosmos wie für den Mikrokosmos, d. h. eine plastische Darstellung der letzten Ziele für die ganze Welt wie für den Einzelnen. Sie ist hier nicht im vollen Umfange darzustellen, sondern nur so weit, wie durch sie das Lebensideal abgerundet wird. Auch die zukünftige Geschichte und das Ende der Geschichte wird durch den sittlichen Gegensatz, den Kampf zwischen Gut und Böse, bestimmt. Er wird immer schärfer und immer entschiedener. Es gibt keine einheitliche Entwicklung, in welcher das Böse stetig mehr vom Guten überwunden wird. Im Gegenteil, das Böse wird immer böser und seine zerstörenden Wirkungen werden stets stärker. Aber die Macht des Guten wächst auf der anderen Seite und befreit durch die Erscheinung eines Erlösers aus dem Samen Zarathustras, des Saoshyant, die Menschen von allen Einflüssen des Bösen und jeglichem Erdenrest. In wunderlichen und doch recht nüchternen Einzelzügen malt die Phantasie dieses Geschehen aus: „In diesem Jahrtausend wird das Menschengeschlecht in der Heilkunde so erfahren sein, daß sie auch dem Tode nahe nicht sterben werden, selbst wenn sie mit Schwert und Waffen verwundet werden . . . Ebenso wird in dem Jahrtausend die Ekflust sich verringern, so daß die Menschen zunächst vom Fleisessen ablassen und Pflanzen und Milch essen, dann lassen sie von Pflanzen und Milch ab und leben nur noch von Wasser, und zehn Jahre, bevor Saoshyant kommt, sind sie ohne Essen und sterben doch nicht.“

Das Ende der Erde kommt aber nicht auf innerweltlichem Wege, kosmische Katastrophen sind nur die Form für die Erscheinung und das Eingreifen Gottes. Und dieses trägt die durchaus sittlichen Züge des gerechten Richters, der Lohn und Strafe verteilt. In der obersten Luftschicht wird die Einvatbrücke, die Windbrücke, von einem Berge in der Mitte der Welt bis zum Gipfel eines Berges am Himmelsrande ausgespannt. Am Anfange der Brücke wird

jede Seele gerichtet, indem sie auf der Wage der Geister gewogen wird, die niemandem zu Liebe oder zu Leide auch nur um eines Haares Breite abweicht: „Fürsten und Könige rechnet sie den armseligsten Menschen gleich.“ Nach dem Gericht darf die Seele die Brücke betreten, bei deren Beschreiten es sich zeigt, ob sie für den Himmel oder die Hölle bestimmt ist. Dem Gerechten ist sie so breit wie eine Straße, dem Verurteilten so schmal wie ein Haar. Dieser fällt in die Schlucht der Hölle, die unter der Brücke schauerlich gähnt. Jener erreicht das jenseitige Ufer, bei der Pforte des Himmels empfängt den Gerechten eine strahlende Jungfrau. Von der überraschten und entzückten Seele gefragt: „Wer bist du, Mädchen, du schönste der Frauen, die je ich gesehen?“ antwortet sie: „Ich bin, du Mann von guten Gedanken, Worten und Werken, deine gute Religion, dein eigenes Bekenntnis.“ Die Entscheidung zwischen Gut und Böse wirkt sich zuletzt auch in der Götterwelt selbst aus. Es kommt in ihr zum letzten Kampf. Gute Geister ringen ihre teuflischen Gegengeschöpfe nieder, der böse Gott selbst, Ahriman, und die Schlange Ašhi werden durch Ahura-Mazda und den Saoshyant vernichtet. Das Böse verschwindet jetzt vollkommen aus aller Wirklichkeit. Eine neue ewige Welt entsteht für Gott und die guten Menschen, „frei von Alter und Tod, von Verwesung und Fäulnis, voll ewigen Lebens, voll ewigen Wachsens.“

In dieser Eschatologie treten noch einmal alle Grundzüge des persischen Lebensideales in der Höhenlage auf, die ihm Zarathustra gegeben hatte. Die grandiosen Bilder der orientalischen Phantasie werden zu Symbolen sittlicher Gedanken. Das Geschick im Jenseits ist nur die strahlende Erscheinung des eigenen sittlichen Lebens. Dort setzt sich nur der sittliche Lebensstil ohne Einschränkung fort, der auf dieser Erde erfolgreich durchgeführt wurde. Der Kampf wider das Böse entbrennt zum letzten Male, um dann aber durch den vollen und endgültigen Sieg abgelöst zu werden. Das

Gute behält das letzte Wort, der Optimismus ist gerechtfertigt. Die Bundesgenossenschaft von Gott und Mensch hat beide miteinander und durcheinander zum Ziele geführt. Dieses Ziel ist ein ewiges Leben, in dessen Beschreibung auch noch die irdische Saat und Ernte hindurchscheinen. Ein „ewiges Wachsen“ bestimmt die Ewigkeit<sup>1)</sup>.

### Muhammed und das islamische Lebensideal.

**M**ehr als ein Jahrtausend war seit den Tagen eines Konfuzius, Buddha, Zarathustra vergangen, als in Asien noch einmal in Muhammed eine mächtige Gestalt erwuchs, aus deren Lebensstil ein Lebensideal von weltgeschichtlicher Wirkung wurde. Vor Muhammed hatte sich freilich die hochragende Bergeskette der israelitischen Patriarchen, Gesetzgeber und Propheten erhoben, die in Jesus ihr Ende erreichte und zu neuem Anfang und zur Höhe gerade auch in der Geschichte des sittlichen Lebens wurde. Aus dieser Vergangenheit Fülle hat Muhammed reichlich geschöpft, und des Erbes ist bei ihm fast mehr als der eigenen Schöpfung. In tiefer Symbolik schildert Goethe in „Mahomets Gesang“ den neuentspringenden Felsenquell wie „gute Geister seine Jugend nährten“ und seinem Laufe „Bäche schmiegen sich gesellig an“. Erst indem er „die Flüsse von der Eb'ne und die Bäche von den Bergen“ mitnimmt, wird er selbst zum Strome: „Und so trägt er seine Brüder, seine Schätze, seine Kinder dem erwartenden Erzeuger, freudebrausend an das Herz.“ In

<sup>1)</sup> Außer den schon früher verzeichneten allgemeinen religionsgeschichtlichen Werken sei genannt: Jasson: Die iranische Religion (in „Grundriß der iranischen Philologie“ von Geiger u. Ruhn, Bd. II). Zushi: Die älteste iranische Religion und ihr Stifter Zarathustra, Preussische Jahrbücher, Bd. 88. Eldenberg: Aus Indien und Iran, 1899. H. S. Grünmacher: Der alte und der neue Zarathustra (Jahrbuch der bairischen Kirche 1920/21) herausgegeben von Kadner, München 1920.



der Tat wurde der Islam — trotz aller Einflüsse, die er empfing, — zu einer selbständigen religiös-sittlichen Erscheinung, die in ihrem Siegeszuge fast zweihundert Millionen Anhänger gewann und noch heute sich nicht nur erhält, sondern auch stetig ausbreitet. Und das dankt er vor allem seinem Stifter und der von ihm ausgegangenen Beeinflussung des menschlichen Willens zu sittlichem Handeln. —

Die Zustände Arabiens vor und zu den Zeiten Muhammeds werden verschieden geschildert. Die einen lassen die — ihrem Ursprunge nach semitische — Bevölkerung dauernd durch das Wort der Bibel über ihren Stammvater Ismael charakterisiert sein: „Er wird ein wilder Mensch sein, seine Hand wider jedermann und jedermanns Hand wider ihn“ (1. Mos. 16, 12). Danach blieben die Araber bis in die Zeit des Islam vorwiegend Nomaden, die von Viehzucht lebten und nur wenig Ackerbau trieben. Die Städter, die in den wenigen und kleinen Städten vom Handwerk lebten, wurden ob ihrer Zahmheit gering geschätzt, wenn nicht verachtet. Leichte Erregbarkeit des Blutes führte von Fehde zu Fehde, die durch das Gebot der Blutrache aufrecht erhalten und gesteigert, ganze Stämme in dauernde Kämpfe verwickelte. Ein nüchterner Verstand und ein Zurücktreten der Phantasie bestimmten das geistige Leben. Der Blick war erdwärts gewandt. Wein, Weib, Gesang und Spiel fesselten den Sinn. Das beeinflusste auch die religiös-sittliche Stellung: „In den Formen der Verehrung scheint z. B. das Gebet keine Stelle gehabt zu haben, höchstens wird ein ihm ähnlicher Verkehr mit der Gottheit als Ruf um Hilfe in der Vergeltung erlittener Unbill geübt worden sein. Von einem Ausblick selbst der höher gerichteten Geister zu den Gottheiten zeigen die Reste vorislamischer Dichtungen keine Spur und auch von den Beziehungen zu den religiösen Überlieferungen ihres Volkes ist nur wenig darin. Der eigene Arm der Kämpfenden, seine Kühnheit und Tapferkeit, gesteigert durch das Hochgefühl des Ahnenstolzes, verleiht den Streitern Mut und

Sieg, nie dagegen wird die Hilfe höherer Mächte angerufen, damit sie der gerechten Sache zum Schutze diene. In ihren so reichlich gepflegten Trauerliedern findet sich an keiner Stelle der Ton religiöser Tröstung oder der Gedanke an die Unsterblichkeit angeschlagen.“ (Goldzieher, Kultur der Gegenwart 89.)

Trotzdem fehlt es selbstverständlich auch in Arabien nicht an jeder Religion, ja es lassen sich wohl auch hier verschiedene Schichten nebeneinander beobachten. Geisterglaube, der die Natur animistisch belebte und sonderlich die Wüste mit Dämonen bevölkerte, war vorhanden, vor allem aber erschienen die großen Gestirne am Himmel, Sonne, Mond und Sterne, als die Repräsentanten des Göttlichen im Sinne eines naturalistischen Polytheismus. In den Vorstellungen der Priester gewann das Göttliche einen immer einheitlicheren Charakter, so daß der zunächst jeder einzelnen Gottheit gegebene Beiname: „Allah“ allmählich zum Repräsentanten des Göttlichen überhaupt, aber gerade dadurch für die praktisch-religiöse Verehrung — ähnlich wie andere Urbergötter in den niederen Religionen und in China — immer bedeutungsloser wurde. Daneben traten hier und da einzelne Persönlichkeiten von lebendigerer Religiosität auf: „Neben der monotheisierenden Priesterreligion und der Volksreligion, die die mythologisierten Naturkräfte als Götter verehrte und daneben von Residuen primitiver Religion und abergläubischer Unterströmungen getrieben wurde, zeigte sich in Südarabien zu Muhammeds Zeit und vorher eine religiöse Laienbewegung, die prophetischer Natur gewesen zu sein scheint“ (Jeremias: Allg. Religionsgeschichte, S. 95). —

Aber all diese Bewegungen wogten nebeneinander her, durchkreuzten sich; sie gewannen kein Zentrum, von dem aus das ganze arabische Volk religiös und sittlich aufgerüttelt wurde, ein wirkliches Verhältnis zu dem einen Gotte gewann und aus ihm Ziel und Kraft zu ethischem Handeln schöpfte. Das geschah erst durch Muhammed.

Die Grundlinien seines äußeren Lebens liegen im hellen Licht der Geschichte; in das Innere seiner religiös-sittlichen Persönlichkeit können wir nur ahnend eindringen, nicht ohne daß stets die formenden Hände einen Anteil haben an der Gestalt, die durch sie erwächst. Geboren im Jahre 570 in Mekka, verlor er den Vater schon vor der Geburt, die Mutter als sechsjähriger Knabe. Obwohl sein Geschlecht eine Seitenlinie des herrschenden Stammes war, litt der Knabe doch unter Mittellosigkeit; er ging darum in die Hand eines Verwandten nach dem anderen über, hütete eine Zeitlang die Schafe, machte dann mit einem Dunkel Handelsreisen über die Grenzen Arabiens hinaus, die er später auf eigene Rechnung fortsetzte. Diese Tätigkeit brachte ihn auch in Beziehung zu einer wesentlich älteren, reichen Kaufmannswitwe, Chadija, die ihn heiratete. Hierdurch kam er in äußerlich gute Verhältnisse, aber auch die Gemeinschaft mit dieser Gattin scheint eine glückliche gewesen zu sein.

Vierzig Jahre seines Lebens waren durch Beziehungen ausgefüllt, die ihn wesentlich dieser Welt zugewandt hatten und ihn Befriedigung in Erwerb und Familie finden ließen. Erst der gereifte Mann beginnt sein Augenmerk den religiös-sittlichen Fragen zuzuwenden. Mögen ihm auch Anregungen von außen gekommen sein, so machte sich immer stärker eine innere Notwendigkeit geltend, im Lichte Gottes die Welt zu sehen und mit seinen Maßstäben die sittlichen und sozialen Verhältnisse der Umwelt abzuwerten. Eigentümliche Zustände befielen ihn, als er jetzt häufig die Einsamkeit aufsuchte. Er scheint in Ekstase geraten zu sein, die ihn — nach späteren Schilderungen — hinstürzen ließ zu Boden, mit rollenden, verzerrten Augen, Schaum auf den Lippen und unartikulierten stöhnenden Lauten, „er schnarchte wie ein Kamel“. Muhammed glaubte sich infolgedessen von Dschinnen, den Dämonen der Wüste, besessen; er wehrte sich gegen diese Zufälle, sie machten ihn unglücklich. Aber sie stellten sich wieder und wieder ein und gewannen einen

immer klareren geistigen Inhalt. In einer nächtlichen Vision erschien ihm der Engel Gabriel mit einer Buchrolle und befahl ihm: „Lies! Im Namen deines Herrn, der den Menschen geschaffen hat aus einem Tropfen. Lies, denn dein Herr ist der Allmächtige, der durch die Schrift gelehrt hat, was der Mensch nicht wußte! Ja wahrhaftig, der Mensch geht dahin im Wahn, wenn er meint, daß er sich selbst genüge; zu deinem Herrn müssen alle zurückkehren.“ Muhammed ward auf das Höchste erregt, seine Gattin und ihr Vetter suchten ihn zu beruhigen und wollten in ihm schon einen Propheten sehen. Aber noch zweifelte Muhammed selbst; die Offenbarungen setzten eine Zeitlang aus; als sie aber wiederkamen, entstand auch in ihm die Gewißheit, von Gott berufen zu sein zum prophetischen Dienst an seinem arabischen Volk. —

Muhammed erscheint in diesen Anfängen durchaus unter dem Einflusse einer höheren Macht stehend. Was sollte auch den wohlhabenden Kaufmann, der über die Unruhe der Jugend hinaus war, dazu drängen, seinem Leben eine ganz andere Richtung zu geben, aus einem nüchternen Geschäftsmanne ein Schwärmer, aus einem Vermittler irdischer Verträge zu einem Vaser göttlicher Handschrift zu werden! Die Annahme krankhafter psychischer Störungen, die man häufig genauer als epileptische bestimmt hat, führt keinen Schritt weiter zum Verständnis seiner religiös-sittlichen Persönlichkeit. Abgesehen von der Unsicherheit aller solcher Ferndiagnosen, welche wirklich exakte Wissenschaft, die an den körperlichen Befund und sinnliche Beobachtung gebunden ist, niemals wagen wird, steht es außer allem Zweifel, daß pathologische Begleiterscheinungen gerade bei den Höhenmenschen der Geschichte nicht selten gewesen sind, ohne damit den Kern ihres Wesens und Werkes zu erklären und zu entwerthen. „Die Perle ist das Krankheitsprodukt der Auster“ — mit diesem schlagenden Gleichnis hat kürzlich ein Philosoph, Graf Hermann Keyserling, — die Folgerungen außer Kraft ge-

setzt, die pathologische Spürnasen aus ihren Wahrnehmungen gezogen haben. Muhammed reiht sich insofern in seinen Erlebnissen den Propheten ein, als ihn der Zwang einer höheren Macht aus seiner bisherigen Bahn riß. Dieselbe Macht, die sich in ihm einen Kaufmann erkor, hatte sich in Konfuzius einen Gelehrten, in Buddha einen Adligen, in Zarathustra einen Feuerpriester erwählt, um durch sie ihrem Volke zunächst und dann der ganzen Menschheit sittlich-religiöse Impulse zu geben.

Muhammed predigte das nahe Gericht für alle die sittlich-sozialen Vergehungen seiner Zeit, die er mit harter Rede brandmarkte: „Wahrlich die Strafe deines Herrn wird eintreffen, welche niemand abwenden kann, am Tage, wo der Himmel erschüttert und die Berge sich fortbewegen werden. Wehe an jenem Tage den Leugnern“. Im nahenden Donner dieses Gerichts erhebt sich die Gestalt des Gerichtsherrn, Gottes, immer drohender und immer gewaltiger empor. Er ist souverän in seinem Urteilspruch, er braucht keine Gründe zu entfalten, von ihm gibt es keine Appellation an eine höhere Instanz, niemand hilft ihm bei der Vollstreckung seiner Sprüche. Der einzige Gott, der Gott unbeschränkter, ungehemmter Macht, wächst aus der Gerichtsverkündung Muhammeds heraus über alles Dicht und alle Schlinggewächse niederen Geister- und Götterglaubens. In dem kurzen Worte: Das Gericht durch den alleinigen Gott, läßt sich die religiöse Verkündung Muhammeds zu Beginn seiner Predigt zusammenfassen. Sie hat naturgemäß eine sittliche Spitze: Umkehr von dem bisherigen gott- und sittenlosen Handeln und schrankenlose Unterwerfung unter Gottes Forderung und Gottes Gericht. Die Ankündigung und die Hinauszögerung des Gerichts ist ein Zeichen der Barmherzigkeit Gottes, sie läßt Raum zur Umkehr. —

Eine solche Predigt von Gericht und Buße macht nie beliebt, sie findet nirgends ebene Bahn. So mußte



es auch Muhammed erfahren, er fand nur in der engsten Familie Gläubige an seine Botschaft, in dem weiteren Verwandtenkreise und erst recht in der großen Masse Feindschaft und bestenfalls Gleichgültigkeit. Diesem Tatbestande gegenüber aber zeigte sich Muhammed groß und stark. Er war von Natur kein Held, Mut war keine der ihm mitgegebenen Wesenseigenschaften. Aber unter dem Zwange seiner Botschaft und in der festen Überzeugung ihrer Wahrheit wurde er unbeugsam. Gerade das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit im Dienste Gottes entfesselte wie so oft in der Geschichte die Überzeugung: „Gott will es“, die äußerste Anspannung des eigenen Willens. Muhammed widmete sich ganz der Ausbreitung seiner Lehre, suchte nach immer neuen Mitteln zu ihrer Durchsetzung, spann Fäden in fremden Städten, ja in fernen Ländern an; ein Stück seiner kaufmännischen Gewandtheit und Beweglichkeit ging in die Methoden seiner religiösen Propaganda ein. Die Erfolge blieben nicht aus. Vor allem gelang es ihm in Jatrib, dem späteren Medina, eine erhebliche Anzahl von Anhängern zu gewinnen; als er die Zusage ihres Schutzes gewonnen hatte, siedelte er im Jahre 622 von Mekka nach Medina über.

Mit diesem weltgeschichtlichen Ereignis beginnt der Muhammedismus seine eigene Zeitrechnung — mit Unrecht insofern, als die entscheidenden religiös-sittlichen Erlebnisse Muhammeds ein Jahrzehnt weiter zurückliegen, mit Recht deshalb, weil jetzt erst die Organisation der Anhänger des Propheten zu einer in sich geschlossenen Gruppe wurde, die als Stoßtrupp das eigene Volk überwältigte und den Angriff gegen andere Religionen und Völker begann. Die Seele und die treibende Kraft dieser Entwicklung blieb Muhammed. Er ließ es gewiß auch jetzt nicht an religiös-sittlichen Ermahnungen fehlen, aber er wirkte sie auch durch andere Mittel aus. Seine Gemeinde organisierte und disziplinierte er, er schuf feste Formen — oder übernahm sie — gerade auch für die intimsten Nuße-

rungen des religiösen Lebens wie das Gebet, so daß man das in Medina gegründete Bethaus nicht mit Unrecht das Exerzierhaus des Islam genannt hat. Für die Ausbreitung seiner Religion verließ er sich nicht mehr allein auf die seelengewinnende Gerichtspredigt, sondern er wandte die äußeren Mittel des Krieges und der Diplomatie mit all ihren Konsequenzen an. Nicht nur die Kriege verliefen — wenn auch in bescheidenen Dimensionen am Maße späterer oder gar unserer Zeit gemessen — blutig, sondern auch die besiegten Juden mußten Sechshundert der Ihrigen abschlachten lassen. Die Diplomatie arbeitete mit den von ihr unlöslichen Mitteln des Truges und der Hinterlist. Dazu kamen herrische Proklamationen an fremde Völker und Regenten bis zum oströmischen Kaiser. Muhammed erscheint als Diplomat und als Herrscher.

Auch in seinem persönlichen Leben traten Züge auf oder wenigstens hervor, die bei dem anfänglichen Propheten in Mekka nicht oder kaum wahrnehmbar wurden. Der seiner alten Gattin Chadidja während ihres Lebens eng und wohl auch treu verbundene Muhammed begann nach ihrem Tode seine Beziehungen zu den Frauen weiter auszudehnen. Er machte nicht nur von dem Rechte jedes Muslim auf drei bis vier Frauen Gebrauch, sondern erweiterte ihre Zahl und fügte seinem Harem auch die Weiber seiner Adoptivsöhne ein. Eine besondere göttliche Offenbarung rechtfertigte diese Freiheiten: „O Prophet, wir erlauben dir alle Gattinnen, denen du die Morgengabe gibst . . . ausnahmsweise dir allein unter allen Gläubigen.“ Statt daß die Reize der Sinnlichkeit bei dem alternden Manne — wie etwa bei einem Schopenhauer — nachließen, verstärkten sie sich immer mehr, so daß nicht nur wohlwollende europäische Beurteiler von einer „krankhaften Sinnlichkeit“ reden, sondern diese auch seinen — nach arabischer Sitte nicht rigoristisch urteilenden — Anhängern peinlich auffiel. Eine gewisse Neigung zur Grausamkeit, die sich öfter mit starkem sexuellem Triebleben verbindet,

scheint sich gleichfalls eingestellt zu haben. Auf der anderen Seite aber hat sich wohl auch der spätere Muhammed nicht die Gewohnheiten arabischer Herrscher angeeignet. Er blieb einfach in seinen Lebensgewohnheiten, verzichtete auf die Ansammlung größerer Reichtümer, wozu es ihm nicht an Gelegenheit fehlte, blieb schlicht in Wohnung und Haus — ohne fremde Sklaven —, mäßig in Speise und Trank, von Luxusgütern nur die Wohlgerüche liebend. Er nahm es mit der Erziehung seiner Gemeinde und seines Volkes ernst und warf bis zuletzt — bei schon ermattender Kraft — sein persönliches Erscheinen und die Gewalt seiner Rede im Bethause bei Wallfahrten ins Gewicht. Seine Autorität blieb darum unerschüttert. „Seine männlich schöne Gestalt, der Adel in seinen Zügen, die Würde in den Bewegungen bestrickten schnell die Augen; redete er, so flossen seine Worte in diplomatisch abgemessenen Sätzen, die zwar den witzigen, drastisch kühnen Geist vermissen ließen, andererseits aber einen leutseligen, gewinnenden Ton annehmen konnten“ (Grimme, Muhammed I, 141).

Erkrankt, aber wieder genesen, starb er in seinem Hause in der Pflege und Umgebung seiner Frauen und in den Armen der am meisten geliebten Aischa am 8. Juni 632. Das Ende trägt keine heroischen Züge, weich und sinnlich in liebender Umschlingung erlischt Muhammed. Kein Kreuz ist aufgerichtet, an dem ein Kämpfer zum Sieger wird, zu dessen Füßen allein Frauen und Jünger in erschütterter Liebe und demütiger Beugung aufschauen. Hier ist kein Schlachtentod, in dem der alte Feuerpriester Zarathustra als Kämpfer sein Ende findet; aber auch der freie Himmel schaut nicht im Haine hernieder auf den im Glanze des Erlösten dahinschwindenden Buddha, der seine Jünger bis zum letzten Augenblick ermahnt zu unermüdlichem Streben. Es ist nicht der Heroismus eines Sokrates, der nach Entfernung der weinenden Familie seinen Schülern den Becher entreißt, der ihn ohne Fagen der Welt entführt; es ist nicht einmal ein Sterben in Schönheit, wie es einem Pyndar

auf den Anien seines Lieblings im Theater zuteil wurde. Die Mahnung, der heimgegangenen Lehrer Ende anzuschauen und dann ihrem Wandel nachzufolgen, hat für Muhammeds Scheiden keine Geltung. —

Aber nicht einem jeden beschert Gott ein Sterben, in dem sich des ganzen Lebens Sinn und sittliche Kraft noch einmal zusammenfaßt. Auch ohne das kann ein Mensch sittliches Vorbild sein und bleiben. Aber gilt das von Muhammed auf Grund derjenigen Züge, die mit möglichster historischer Treue ins Gedächtnis gerufen wurden? Diese Frage verlangt vor ihrer Erledigung noch die Beantwortung einer Vorfrage, nämlich der: Wollte Muhammed selbst sittliches Ideal in dem Sinne sein, daß es in seinem empirischen Lebensstil sich vollkommen verwirklichte? Der im Koran uns entgegentretende Muhammed hat das nicht gewollt, er hat sich nicht für sündenrein gehalten, sondern im Gegenteil auch für sich Vergebung von Sünden in Anspruch genommen. Wie er sich in religiöser Hinsicht nicht an die Seite Gottes stellte, wie Jesus das getan hatte, sondern im Gegenteil forderte: „Preise mich nicht, wie Jesum, den Sohn Mirjams“, so hat er auch sittlich sich nicht mit Gottes Reinheit identifiziert. Er war Prophet d. h. Verkünder des sittlichen Willens Gottes, der auch über ihm waltete, und den auch er nicht restlos erfüllte. Das sittliche Lebensideal des Islam und der sittliche Lebensstil Muhammeds fallen im Prinzip nicht nur nicht zusammen, sondern differenzieren sich voneinander.

Dennoch ist auch in der muhammedanischen Ethik sehr bald der Wunsch aufgetreten, sich am Bilde Muhammeds religiös wie sittlich zu orientieren. Aber dieser Muhammed, der zum Vorbild der imitatio, der sittlichen Nachahmung seiner Gläubigen wird, ist ein ganz anderer Muhammed als der geschichtliche. Es ist der Muhammed der Legende, die wie in religiöser so auch in sittlicher Richtung ihn über Menschenmaß hinaus hob und ihn für vollkommen erklärte. „Wenn der

Islam sich streng an die Zeugnisse der Geschichte hielte, so könnte er seinen Gläubigen auf den ethischen Lebensweg eins nicht mitgeben: eine imitatio des Muhammed. Aber es ist nicht das historische Bild, das die Gläubigen auf sich wirken lassen. An seine Stelle tritt sehr früh die fromme Legende mit ihrem idealen Muhammed als Held und Vorbild der höchsten Tugendübung. Das scheint Muhammed selbst nicht gewollt zu haben . . . Es scheint vielmehr in ihm das Bewußtsein seiner menschlichen Schwäche ehrlich gewirkt zu haben" (Goldzieher: Vorlesungen, S. 20). Wohl nicht ohne Einfluß christlicher Lehrbildung erschien Muhammed in der Legende sündlos, und zwar war diese Sündlosigkeit in einem göttlichen Wunder nicht in seinem tatsächlichen Verhalten begründet; erzählt doch die Sage, daß in seinen frühen Jugendtagen der Engel Gabriel ihm den Leib geöffnet und einen Blutklumpen, den Teil des Bösen in ihm, herausgenommen habe. Liegen diese Gedankengänge jenseits unseres Horizontes, — so bedeutsam sie auch für die spezifisch-islamische Vorstellungswelt sein mögen — so bestimmt sich die oben aufgeworfene Frage näher dahin, ob für unser abendländisches sittliches Empfinden Muhammed in die Reihe der großen sittlich-erhebenden Persönlichkeiten eingereiht werden kann, oder ob wir unter dem Gesichtspunkt des Ideals auf seine Person verzichten und uns allein an seine Gedanken halten müssen.

Bleibt die früher gegebene Zeichnung von der religiös überzeugten, sittlich-ernsten Persönlichkeit Muhammeds bei Beginn seiner Laufbahn von Bestand, so ist im Hinblick auf die Seiten seines Wesens, die uns in Medina entgegentraten, nur ein doppeltes — in der geschichtlichen Beurteilung Muhammeds auch hervorgetretenes — Urteil möglich: Muhammed wurde in der zweiten Hälfte seines Lebens ein völlig anderer und zwar in dem Sinne, daß aus einem ethischen Charakter ein unethischer wurde, oder es handelt sich um zwei stets in seinem Wesen vorhandene



Seiten, von denen die eine die andere immer mehr über-  
wog. Es kann nun keinem Zweifel unterliegen, daß der  
Muhammed von Medina ein nicht nur äußerlich, sondern  
auch innerlich anderer war als der von Mekka. Der  
Wechsel seiner äußeren Betätigung wirkte auch nach innen.  
Hinsichtlich seiner Religiosität kann man wohl die Formel  
bilden, daß er immer mehr zum Kaltgewordenen  
Schwärmer wird. Schon die äußere Form seiner Rede,  
die sich aus dem Vergleich der medinensischen und mekka-  
nischen Bestandteile des Koran erfassen läßt, zeigt, wie aus  
den kurzen, glühenden, seelenreichen, befehlenden Offen-  
barungen lang ausgesponnene, kühle, formelhafte, gesetzlich-  
belehrende Darlegungen werden, die nicht mehr aus der  
inneren Notwendigkeit eines Erlebnisses, sondern aus der  
Reflexion und der Berührung mit allerlei überlieferten  
Stoffen entstehen. Die Offenbarungen kommen jetzt auf  
Bestellung und zwar zum Teil zu dem Zwecke, um das  
eigene Verhalten in Politik und Ethik zu rechtfertigen.  
Der peinliche Eindruck läßt sich nicht ganz vermeiden, daß  
die Religion jetzt Mittel zuziehen wird, die, wenn auch  
durchaus nicht in erster Linie persönlich eudämonistisch, so  
doch innerweltlich-unreligiös sind. Und doch wäre es wieder-  
um nicht richtig, hier nur von Berechnung und Betrug zu  
reden. Mit so verben Kategorien ist des Lebens Wirklich-  
keit sonderlich bei den großen Gestalten der Geschichte nicht  
zutreffend zu meistern. Wie die Erinnerung an einst  
beseßene Jugend, auch wenn sie mit künstlicher Schminke  
arbeitet, einen Schein von Jugend auf verwelkendem  
Antlitz hervorruft, so belebt auch der Wunsch nach neuer  
Offenbarung die Reste echter Offenbarungserfahrung. Auch  
im Muhammed von Medina, im Feldherrn und  
Politiker bleibt ein Stück des religiösen Pro-  
pheten aus Mekka lebendig. Alle kleinlichen Mittel  
listiger und grausamer Politik schieben das große Ziel,  
sein Volk und alle Völker dem Willen Allahs zu unter-  
werfen, nicht beiseite. Der Zweck heiligt bis zu einem ge-

wissen Grade auch hier die Mittel. Auf der anderen Seite kommt es allerdings nie mehr zur reinen Ausprägung gott-unterworfenen Menschentums, das nur der Rettung der Brüder vor dem Gerichte dienen will; unreine Töne brutaler Natur, die nach Blut und Sinnlichkeit schreit, rufen die härtesten Dissonanzen hervor und übertönen oft den starken Klang, den die Posaune des Gerichts einst vernehmen ließ. Der Muhammed von Medina ist eine zwiespältige Gestalt, in der sich die Harmonie gelöst hat und das Uedle menschlichen Wesens und arabischer Naturbestimmtheit sogar die Oberhand gewinnt. Im Muhammed von Mekka war das Böse seiner Natur unter dem gewaltigen Eindruck der religiösen Berufung aus dem Zentrum seines Wesens so in die Peripherie gedrängt, daß es nicht mehr vorhanden schien und sich vor allem nicht mehr nach außen betätigte, zumal die versuchlichen Gelegenheiten noch nicht — wie in Medina — gegeben waren. Alles in allem kann uns der Muhammed der Geschichte, so wie wir ihn zu sehen vermögen, nicht als der in sich geschlossene und einheitliche Repräsentant eines vorbildlichen sittlichen Lebensstiles erscheinen. Zwei Seelen wohnten stets in seiner Brust, die niedere, zunächst fast unsichtbar geworden, gewann später immer mehr an Kraft, sie wurde die regierende Macht seines Handelns, ohne daß die reinen Züge seiner höheren Seele ganz verschwanden. Nicht nacheinander erscheint uns ein Heiliger und dann ein Teufel, aber die Heiligkeit verblaßt und das Böse gewinnt an Macht. Eine umgekehrte Entwicklung die der Vollkommenheit sich immer stärker annähert würde uns idealer erscheinen. So aber sehen wir ein Sinken, das Alter ist nicht wie die Jugend, Kälte drängt sich vor die Glut, innerweltliche Vielgeschäftigkeit vor die Konzentration auf das Ewige, Politik vor Religion, Krieg an Stelle von Gerichtswort, der Harem ersetzt die Einehe. Muhammed hat zu lange gelebt; wäre er früher

gestorben, so hätten ihn vielleicht nicht weiche Arme liebend umfangen; auf harter Erde am Berge Hira hätte ihn der Gott des Gerichts zu sich genommen. Sein religiös-sittlicher Charakter aber wäre reiner und vorbildlicher geblieben. —

Das Lebensideal des Muhammedanismus ist in seiner Reinheit nicht dem Leben, sondern der Lehre des Propheten zu entnehmen. Alle sittlichen Gedanken sind durchaus religiös begründet und zwar genauer in den beiden Kerngedanken der muhammedanischen Predigt von Gott und seinem Gericht, die sich zur Einheit in der Vorstellung von Gott dem Richter zusammenfassen. Gewiß finden sich unter den 99 schönen Namen, die Allah beigelegt werden, auch die der Güte und der Barmherzigkeit genannt. Aber die Güte Gottes besteht neben seiner Schöpfung wesentlich darin, daß er das Gericht vorher ankündigt und es hinauschiebt, daß er Muhammed mit dieser Botschaft betraut und diejenigen Gesetze verkündigen läßt, deren Befolgung vor der Strafe sichert. Erbarmen und Geduld haben den Zweck, daß Gott um so entschiedener und gerechter richten kann, nicht aber sind sie Urheber einer Erlösung, der das Gericht ein Mittel zur Rettung wird. Weil Gott Richter ist und sein will, darum muß er zunächst auch Gesetzgeber sein d. h. die Maßstäbe seines Gerichts den Menschen erschließen. Diese Maßstäbe erwachsen aus dem freien Willen Gottes, schärfer noch ausgedrückt aus der willkürlichen Satzung Gottes. Jenes schwere Problem nach dem Verhältnis des Sittlich-Guten zu dem Willen Gottes wird im Muhammedanismus deutlich in der Linie gelöst, daß der Wille Gottes vollkommen frei bestimmt, was sittlich gut ist, und jeweilig dessen Gehalt auch zu ändern vermag und auch tatsächlich durch Aufhebung oder Umgestaltung schon vorhandener sittlicher Normen geändert hat. Ist so der offenbarte, aber unbegründete Wille Gottes Quelle und Norm alles sittlichen Handelns, so trägt die Begründung

des islamischen Lebensideales — in der Sprache der wissenschaftlichen Überlieferung formuliert — durchaus heteronomen Charakter. Es ist ein fremder Wille, der sich zwingend dem Menschen als Gesetz auflegt. Dem entsprechend gibt es auf menschlicher Seite im Grunde nur ein sittliches Verhalten, eine Tugend, nämlich Taa-Gehorsam, unbedingte Beugung unter den Willen Gottes, auch wenn man ihn nicht begreift und er kein innerliches, vertrauensvolles Entgegenkommen auslöst. Dem Gesetz und seiner gehorsamen Befolgung ordnet sich alle menschliche Betätigung, auch die religiöse des Glaubens unter. Im Islam herrscht eine Sittlichkeit, deren einer Bestandteil die Religion ist; zu den Pflichten des Menschen gehört auch und zwar an vornehmster Stelle der Glaube. Nach dem Worte eines der berühmtesten Theologen des Islam Al-Ghazali († 1111) gilt: „Das Gesetz ist tägliches Brot für jeden Gläubigen, die Lehre, die Dogmatik, ist nur Arznei für sittlich Kranke.“

Der sittlich geforderte Glaube besteht in dem Bekenntnis zu dem alleinigen Allah und zu Muhammed als seinem Propheten und in der Ablehnung jeder Zugesellung anderer Wesen — sonderlich im Sinne der christlichen Dreieinigkeitslehre — zum Wesen Gottes. Das gläubige Bekenntnis zu Allah als dem allein wirkamen und alles vorher bestimmenden Gotte schließt aber die sittlich aktive Betätigung des eigenen Willens durchaus nicht aus, sondern ruft diese im stärksten Maße hervor. Der Koran bietet sowohl Äußerungen, die für wie solche die gegen die menschliche Willensfreiheit sprechen, praktisch aber — und darauf kommt es allein in unserem Zusammenhang an — hat im Islam der Gottesgedanke die stärkste Aktivität des menschlichen Willens ausgelöst. Gott verlangt und wirkt Willensanspannung. Dadurch hat das islamische Lebensideal und die entsprechende Betätigung jene ungeheure Stoßkraft erhalten, die in den Anfängen des Islam so gewaltige Erfolge erzielt hat und

im Laufe der Geschichte — trotz alles dazwischen liegenden Quietismus und Fatalismus — in der islamischen Welt immer wieder den Einzelnen und die Gesamtheit fanatisiert.

Der Wille Gottes und dementsprechend der menschliche Wille richtet sich aber nicht nur auf sittliches Handeln, sondern auch auf sittliche Gesinnung. Hinter den äußeren Werken soll eine entsprechende Absicht stehen, die erst dem zum Teil im Anschluß an die Tradition bestimmten kultischen und sozialetischen Handeln seinen Wert verleiht: „Nicht darin besteht die Frömmigkeit, daß ihr eure Gesichter in die Richtung nach Osten oder Westen wendet, sondern die Frömmigkeit hat, wer glaubt an Allah und den jüngsten Tag und die Offenbarung und den Propheten, und wer um seiner Liebe willen seinen Besitz den Verwandten gibt und den Waisen und den Armen und den im heiligen Krieg Stehenden und den Bettlern und für die Gefangenen, und wer das Gebet verrichtet und die Armensteuer leistet, und diejenigen, die ihren Vertrag erfüllen, wenn sie ihn geschlossen haben, und die geduldig sind im Unglück und in der Not und zur Zeit der Widerwärtigkeit: jene sind es, die das Rechte erkennen, und jene sind die Gottesfürchtigen“ (Koran Sure II). Über der Moschee in Kairo, dem wissenschaftlichen Zentrum der muhammedanischen Welt, steht noch heute die Inschrift: „Die Taten werden nach den Absichten beurteilt und jedem Manne wird angerechnet nach dem Maß seiner Absicht.“ Kennt demnach das islamische Lebensideal wie Jesus die Forderung einer entsprechenden Gesinnung und will es — wie Kant — den Wert einer sittlichen Handlung nach dem Motiv beurteilt wissen, so ist dagegen der Inhalt der geforderten Handlungen ein buntes Gemisch kultischer, rechtlich-politischer und ethisch-sozialer Handlungen im engeren Sinne. Das sittliche Handeln ist noch nicht in seiner Eigenart rein erfasst und aus der Identifikation und Verklammerung mit den Betätigungen auf anderen Gebieten gelöst. In der ersten, der mekkanischen



sehen, Periode der Offenbarung Muhammeds tritt das rein Sittliche, das uns allein näher interessiert, schärfer hervor. In Analogie zum Dekalog und in Abwehr besonders in Arabien verbreiteter unsittlicher Handlungen heißt es: „Behandelst die Eltern mit Güte, tötest nicht eure Kinder, begeht nicht Unsittlichkeiten, tötest nicht die von Gott für unverleßlich erklärte Seele. Rührt nicht das Gut der Waisen an. Gebt rechtes Maß und Gewicht. Wenn ihr redet, so redet wahr, haltet den Vertrag Gottes.“ Eine große Reihe sittlicher Forderungen sind auch in Sure XVII des Korans zusammengestellt: „Und ergebt euch nicht der Unzucht, sie ist etwas Abscheuliches und schlechten Weges! Und tötet keine Person, die Allah zu töten verboten hat. Und tretet nicht an das Eigentum der Waisen heran. Und haltet das Maß ein, wenn ihr messet und wäget mit richtiger Wage. Und spüre nicht dem nach, wovon du keine Kenntnis hast. Und schreite nicht auf der Erde hochmütig einher, denn wahrlich du wirst die Erde nicht zertrümmern und die Berge nicht an Umfang erreichen. Alles jenes ist sündhaft und deinem Herrn verhaßt.“ Es sind elementare Forderungen bürgerlicher Sittlichkeit, die hier und in anderen Zusammenfassungen geltend gemacht werden; sie bewegen sich in der Höhenlage des alttestamentlichen Dekaloges und der konfuzianischen Ethik, nicht aber in derjenigen der israelitischen Propheten und der Bergpredigt Jesu. Dem griechischen Prinzip des Maßes entsprechen sie mehr als dem des Heroismus, wenn etwa die Forderung, den Verwandten zu geben, was ihnen zukommt, sofort die Einschränkung nach der anderen Seite erfährt: „doch sei nicht zu verschwenderisch“. Gemessen an ihrer Zeit und Umwelt schließen allerdings auch diese maßvollen Gebote ein nicht geringes Maß sittlicher Kraft in sich, wenn sie im Lande der Blutrache das Nichttöten verlangen, wenn sie bei wahllosem Geschlechtsverkehr dem sexuellen Leben starke Beschränkungen auferlegen.

Asketische Betätigungen sind — trotz des gegenteiligen Scheines — nicht eigentlich charakteristisch für das muhammedanische Lebensideal in seiner endgültigen Ausgestaltung. Auch hier hat wohl eine Wandlung von weitgehender Weltzurückgezogenheit zur Weltbejahung stattgefunden: „Die Urrsprünge des Islam waren im Zusammenhang mit dem Bewußtsein absoluter Abhängigkeit von Gedanken der Weltverneinung beherrscht, das züchtete eine asketische Stimmung. Noch ehe Muhammed die Augen schloß, und besonders bald nach seinem Tode war die Lösung eine andere geworden. An Stelle der Weltverneinung trat die Idee der Welteroberung“ (Goldzieher: Vorlesungen S. 139 ff.). Gewiß bleibt das Fasten in den dafür bestimmten Zeiten und Formen ein Grundgebot des Islam. Aber seine Begründung liegt nicht wie bei den asketischen Lebensidealen in der Verwerflichkeit und Vergänglichkeit der irdischen Güter überhaupt, sondern das Gebot des Fastens ist nichts anderes als eine Probe, ob man Gottes Willen gehorcht, wenn er auch ohne positiven Grund einmal eine solche Betätigung verlangt. Dabei wird noch ausdrücklich darauf verwiesen, daß es sich um keine schweren Gebote handelt und Gott selbst schon die nötigen Erleichterungen gibt, die unmöglich wären, wenn die Askese einen unumgänglichen Bestandteil des Sittlichen ausmachte: „Gott will es euch leicht machen, er will es euch nicht schwer machen, auf daß ihr die volle Anzahl Tage fastet und Gott preiset, weil er euch geleitet hat. . . . Es ist euch erlaubt, in der Nacht während des Fastens mit euren Weibern zu verkehren.“ „Esset alle wohlgeschmeckenden Tiere, die wir euch geschenkt haben und dankt Gott, wenn ihr ihm dient. Er hat euch nur die gefallen Tiere, Blut und das Schweinefleisch verwehrt.“ Auch im sexuellen Verkehr soll kein asketischer Rigorismus sich einstellen, sondern nur das Übermaß unterbleiben: „O ihr Gläubigen! Verbiestet nicht die Annehmlichkeiten

dessen, was Allah euch erlaubt hat, und übertreibt nicht! Allah liebt die Übertreibenden nicht" (Sure V).

Die islamische Ethik will die Welt unterwerfen und darum wird sie zum Rechte und zur Politik, unmerklich und selbstverständlich gehen die sittlichen Anweisungen in gesetzgeberische Maßnahmen und politische Aktivität über. Schon der Koran und erst recht die an ihn sich anschließenden — durch das römische Recht stark beeinflussten — Fichbücher tragen in weiten Strecken mehr das Aussehen eines *corpus iuris* als eines Katechismus der Sittlichkeit, wenn sie in ganz spezielle Fragen des Ehe- und des Erbrechtes eingehen. Das freie Liebesopfer, für die Brüder als Almosen bestimmt, wird schon zu Muhammeds Lebenszeiten ergänzt und ersetzt durch eine rechtlich geforderte Steuer, über die genaue Bestimmungen hinsichtlich ihrer Erhebung und Verwendung erlassen wurden. Nicht nur die innere sittliche Bereitwilligkeit zur Steuerzahlung wird unter die religiös-sittlichen Pflichten aufgenommen — das geschieht bei Jesus und Paulus auch —, nein auch die wirtschaftstechnische Form der Steuer wird in die religiöse Gesetzgebung einbezogen. Wie Ehe und wirtschaftliches Leben wird erst recht der Staat von der islamischen Ethik ausgestaltet, und zwar nach innen auf das Prinzip absoluter, geistlich-rechtlicher, theokratischer Herrschaft erbaut, nach außen auf das Prinzip der Gewalt und des Krieges gegründet. Der Krieg erscheint nicht als ein Widerspruch zur Ethik — alle die Probleme nach dem Verhältnis von Sittlichkeit und Krieg, die uns so lebhaft bewegen, bestehen nicht. Der Krieg erscheint auch nicht nur — wie bei Jesus — als ein in der Geschichte unvermeidlich auftretendes Ereignis, sondern er ist vielmehr eine sittliche Forderung des Propheten selbst. „Kämpfet wider jene, die nicht glauben an Allah und an den jüngsten Tag und nicht für verboten halten, was Allah und sein Bote verboten haben und die von den Besitzern der Offenbarung nicht die wahre Religion haben, bis daß sie eigenhändig den Tribut bezahlen

und gedemütigt sind" (Sure IX). Die Krieger stehen darum unter dem besonderen Schutze Allahs und haben einen größeren Lohn zu erwarten: „Nicht gleich sind diejenigen von den Gläubigen, die ohne Not zu Hause bleiben und diejenigen, die kämpfen auf Allahs Wegen mit ihrem Gut und Leben: bevorzugt hat Allah die mit ihrem Gut und Leben Kämpfenden vor den zu Hause Bleibenden um einen Grad; denn allen hat Allah das Schönste versprochen, doch die Kämpfenden bevorzugt Allah vor den Bleibenden um großen Lohn" (Sure IV). Der heilige Krieg ist nicht eine Zufallserscheinung oder eine Abirrung in der Geschichte des Islam, sondern sittlicher Wille und Gabe des Propheten selbst: „Es ist das blutige Schwert, das Muhammed schwingt, um sein Reich herbeizuführen. Der materielle Kampf war das Vermächtnis, das er seinen Nachfolgern überließ" (Goldzieher: Vorlesungen 22). Diese Stellung zum Kriege ist nur ein Exponent, ein konsequenter Ausgang eines Grundprinzipes der muhammedanischen Ethik. Sie will ein Reich in dieser Welt bauen und indem sie diese Welt mit all ihren Erscheinungen und Sozialformen wie Familienleben, Wirtschaftsleben, Staat und später auch die wissenschaftliche und künstlerische Kultur gestalten will, ist sie genötigt, die Eigengesetzlichkeit dieser Gebiete und die Mittel ihrer Durchsetzung in die Ethik aufzunehmen. Nicht Gottes Wille als eine besondere weltüberlegene Größe wird zur Norm des weltlichen Lebens, sondern dieses läßt seine Tendenzen und Mittel als Willen Gottes erscheinen. Der Muhammedanismus hat keine eigene religiös-sittliche Sozialform wie die Kirche geschaffen; damit ist er zwar all den Schwierigkeiten aus dem Wege gegangen, die in dem Verhältnis einer besonderen religiös-sittlichen Gemeinschaft mit eigenen Geboten und Ordnungen zu den innerweltlichen Sozialbildungen liegen, aber er hat auch rasch seine Eigenständigkeit und seine Salzkraft verloren;

die Schwerkraft des Naturgegebenen und geschichtlich Gewordenen drängt die sittlich-religiösen Impulse der Offenbarung zurück und gestattet höchstens eine äußere Eindämmung des Unsitlichen.

So bietet der Islam auf der einen Seite den vollendetsten Typus einer Durchführung eines sittlichen Lebensideales in den sozialen Gebieten der familiären, wirtschaftlichen, staatlichen und kulturellen Gemeinschaft; auf der anderen Seite aber auch das Bild der vollkommensten „Verweltlichung“ des sittlichen Ideales, das fast ganz wieder auf das Niveau der Natur und des Rechtes, der angeborenen Neigungen und des gesetzlichen Zwanges herabsinkt. Die Formel einer „religiösen Zwangskultur“, die auf die mittelalterliche und aliprotestantische Christenheit nur bedingt zutrifft, spiegelt den Tatbestand auf islamischem Gebiet vollkommen zutreffend wieder. Die islamische Ethik ist eine innerweltliche, soziale Rechtsethik, die einen gleichgebenden Gott zu ihrem Urheber und einen richtenden Gott zu ihrem Belohnen hat. —

Wie das Lebensideal Muhammeds transzendent verankert ist, so ist auch seine Zielsetzung eine transzendente. Trotz aller theoretischen Behauptung der Allwirksamkeit Gottes ist der Mensch in seinem diesseitigen Leben ganz auf seinen Willen und dessen sittliche Betätigung angewiesen. Gott greift nicht ein, er sendet nicht seinen Sohn oder Geist, sondern erst am Ende der Geschichte beginnt er seine Tätigkeit als Weltrichter auszuüben, zu belohnen und zu strafen. Im Blick darauf soll der Mensch sittlich handeln, so daß im jenseitigen Glück ein entscheidendes Motiv der Ethik gegeben ist. Das muhammedanische Lebensideal trägt in der Tat die Bünde eines religiös-transzendenten Eudämonismus. Himmel und Hölle sind entscheidende Triebkräfte für das Handeln. „Und diejenigen, die glauben



und die guten Werke tun, ihnen wird Verzeihung zuteil und großer Lohn" (Sure XXXV). Allein das Jenseits wird in dem Maße mit den Farben des Diesseits gemalt, daß kaum eine religiös-transzendente Welt in ihm aufleuchtet. Im Unterschiede zu der Eschatologie des Zarathustra, aus der manche Bilder wie das von der Totenwage herübergenommen sind, ist im Islam alles stärker materialisiert, versinnlicht. In Sure LVI wird die Teilung in zwei Gruppen zur Rechten und zur Linken geschildert. Von der ersteren heißt es: „Es umgeben sie unvergängliche Knaben mit Schalen und Krügen und einem Becher von sprudelndem Weine, von dem sie nicht Kopfschmerz bekommen und nicht trunken werden, und mit Frucht, wovon sie nur wollen, und mit Fleisch von Geflügel, wovon sie nur immer verlangen. Und Mädchen mit dunklen, großen Augen gleich der eingeschlossenen Perle zum Lohne für das, was sie taten. Sie hören dort kein Geschwätz und keine Bezeichnung, außer ein Wort: Friede, Friede.“ Von den Inhabern der Linken dagegen wird gesagt: „In Gift und Siedehitze. Und im Schatten von Rauch, nicht kühl noch wohlthuend. Dann, o ihr Irrenden, ihr Leugner, werdet ihr wahrlich essen vom Baume Zaküm und davon eure Bäuche füllen und darauf siedendes Wasser trinken wie durststolle Kamele.“ Diese „Materialisierung“ und Ver-diesseitigung auch der Jenseitsvorstellungen spiegelt noch einmal mit Deutlichkeit den irdischen Grundzug der islamischen Ethik wieder. Die Erde ist stärker als der Himmel, ihre Unterwerfung und ihr Gewinn bietet das eigentliche Ziel. Wie Muhammed selbst — um einmal Feuerbachsche Ausdrücke anzuwenden — aus einem „Kandidaten des Jenseits“ immer mehr zu einem „Studenten des Diesseits“ wurde, so senkt sich auch der Flug seines Lebensideals immer wieder zur irdischen Welt auch da, wo es die Wolken des Himmels zu erreichen und zu übersteigen scheint. Am Ende ist der Unterschied zwischen den Gläubigen, die im Himmel Wein und Mädchen ge-

nießen, und den alten Arabern, die sich auf dieser Erde an Wein, Weib, Gesang erfreuten, nicht allzu groß. Nur die Bekömmlichkeit des himmlischen Weines, der keine Kopfschmerzen mehr verursacht, ist größer, und die Augen der Mädchen sind tiefer und dunkler geworden.

Man kann es verstehen, wenn gerade das islamische Lebensideal nicht nur innerhalb des Christentums, sondern auch in der neueren Geistesgeschichte besonders gering gewertet ist. Hegels Optimismus hat keine Stelle gefunden, um dem Muhammedanismus im Aufstieg der Religionsgeschichte einen Platz anzuweisen, und Schopenhauers Pessimismus hat im Islam die schlechteste aller Religionen gesehen, weil sie so ganz weltbejahend in ihrem sittlichen Ziele sei. Uns kann allerdings das islamische Lebensideal nicht begeistern. Buddha und Zarathustra sind als Menschen größer und ihre Ideale stehen höher, und selbst Konfuzius erscheint uns verwandter und seine Gestaltung der Welt mit weniger unterfühllichen Bürgen belastet. Muhammeds Ideal ist die letzte und nicht nur die unoriginalste, sondern auch geringste Schöpfung des Ostens in der Geschichte der Lebensideale. Und doch ist es das wirksamste geworden, gerade dasjenige, das sich über seine Heimat am weitesten ausgebreitet hat und das auch die Menschen, die ihm anhängen, im wirklichen Leben zu entsprechendem Handeln veranlaßt hat. Ein neuerer Philosoph — Hermann von Keyserling — findet sogar, daß der Islam und der lutherische Protestantismus die stärksten Charaktere geschaffen haben. Wir fühlen uns zu einem solchen Urteil nicht befähigt — es geht über das hinaus, was Menschen feststellen können —, aber sein Vorhandensein soll uns auch hier im Verwerfen vorsichtig machen. Höchste Ideale schaffen in der Wirklichkeit nicht immer ihnen entsprechende Menschen, und gerade in der Treue und im Gehorsam gegen kleine Ziele wachsen die Menschen öfter nicht nur über ihren Naturbestand, sondern auch über Ideale hinaus. Vielleicht

ist das gerade dem muhammedanischen Lebensideal gegenüber der Fall <sup>1)</sup>).

\* \* \*

In der Mitte des ersten Jahrtausends vor Christus und in der Mitte des ersten Jahrtausends nach Christus hat Asien der Menschheit zusammen vier Ideale geschenkt. Für Konfuzius ist das Ideal die rechte Gestaltung des irdischen Lebens in Familie und Staat; Buddha sieht es in der vollen Erlösung von dieser Welt, die zum ewigen Tode führt. Zarathustra gibt dem irdischen Kampf den Zweck und Erfolg, die Entscheidung für das Gute wider das Böse bis in die Ewigkeit herbeizuführen. Muhammed will die Welt dem Willen Allahs in Gehorsam unterwerfen.

Um die Wende der Zeiten, ein halbes Jahrtausend nach der einen, ein halbes Jahrtausend vor der andern erschien in Asien eine Gestalt, deren Leben, Sterben und Auferstehen aller irdischen Arbeit einen unendlichen sittlichen Wert ausprägte, den Tod nicht als Ziel, wohl aber als Mittel zum Siege verstehen lehrte und das ewige Leben in Gottes und der Brüder Gemeinschaft an das Ende stellte. „Ich lebe und ihr sollt auch leben.“ Eineinhalb Jahrtausend später hat ein deutscher Christ dies Lebensideal der Menschheit, in dem Asiens Weisheit geborgen, aber auch überwunden war, in der schlichten Form zusammengefaßt: „auf daß ich in seinem Reiche unter ihm lebe und ihm diene in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit.“

<sup>1)</sup> Literatur: Ich nenne nur einige neuere Werke, in denen sich die weitere Literatur verzeichnet findet. Sell: Die Religion des Islam. I. Von Muhammed bis Ghazali, Jena 1915, dem die angeführten Koranzitate zum guten Teil entnommen sind. Goldzieher: Vorlesungen über den Islam, Heidelberg 1910, und von demselben Verfasser: Die Religion des Islam in „Kultur der Gegenwart“ (Teil I, 3). Haas: Das Bild Muhammeds im Wandel der Zeiten in „Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft“, Berlin 1916, 31. Jahrg. 3. Richter: Evangelische Missionskunde, Leipzig 1920, S. 172 ff.

Von Herrn **Prof. D. R. H. Grützmacher**, Erlangen erschienen

in der **Neuen Kirchlichen Zeitschrift:**

<b>Die Stellung E. v. Hartmanns u. seines Kreises zu Religion und Christentum</b>	1907 (Jahrg. 18) Heft 7	2.40
<b>Schlatters Christliches Dogma</b>	1911 ( " 22) " 11	2.40
<b>Beiträge zur Geschichte der Ordination in der protestantischen Kirche</b>	1912 ( " 23) " 5	2.40
<b>Die skeptische Stellung zur Geschichte in der systematischen Theologie der Gegenwart</b>	1912 ( " 23) " 9	2.40
<b>Der religiöse Charakter des Dogma</b>	1913 ( " 24) " 7	2.40
<b>Die Prinzipien von Grisars Luthersforschung</b>	1913 ( " 24) " 11	2.40
<b>Die Beurteilung der neutestamentlichen Ethik in der Gegenwart</b>	1914 ( " 25) " 1	2.40
<b>Die Durchführbarkeit der christlichen Ethik in der Gegenwart</b>	1914 ( " 25) " 9	2.40
<b>Frank In piam memoriam</b>	1914 ( " 25) " 12	2.40
<b>Wesen und Grenzen des christlichen Irrationalismus</b>	1914 ( " 25) " 11	2.40
<b>Alt- und Neuprotestantismus. Die geistes- und theologiegeschichtl. Entwicklung d. Problems</b>	1915 ( " 26) " 10,11,12	je 2.40
<b>Die alt- und neuprotestantische Auffassung von der Kirche</b>	1916 ( " 27) " 7,8,9,10	je 2.40
<b>Alt- und Neuprotestantische Ethik</b>	1917 ( " 28) 3 u.f. je	2.40
<b>Die neuprotestantische Ethik</b>	1918 ( " 29) " 5	2.40
<b>Die Prinzipien der lutherischen Ethik bei Ihmels</b>	1918 ( " 29) " 6	2.40
<b>Die Erschütterung des Evolutionismus in der wissenschaftl. Arbeit der Gegenwart</b>	1919 ( " 30) " 2	2.40
<b>Das Gewissen</b>	1919 ( " 30) " 12	3.—
<b>Die geschichtsphilosophischen Prinzipien in O. Spenglers: Der Unterg. d. Abendlandes</b>	1920 ( " 31) " 7	4.—

**A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. Dr. Werner Scholl, Leipzig**  
Königsstraße 25

Von Herrn Prof. D. R. H. Grützmaker, Erlangen erschienen  
in der **Theologie der Gegenwart:**

Jahrg.	1907	Heft 2	Systemat. Theol. v. R. H. Grützmaker.	(36 S.)	1.50	apart
"	1908	" 1	" " "	(41 S.)	1.60	"
"	1909	" 1	" " "	(42 S.)	1.60	"
"	1910	" 1	" " "	(45 S.)	1.60	"
"	1911	" 1	" " "	u. Praktische Theologie von R. Duntmann. (89 S.)	2.80	"
"	1912	" 1	" " "	u. Praktische Theologie von R. Duntmann. (85 S.)	2.80	"
"	1913	" 1	" " "	u. Praktische Theologie von A. Uckelen. (118 S.)	3.60	"
"	1914	" 1	" " "	(53 S.)	1.80	apart
"	1915	" 1	" " "	(46 S.)	1.60	"
"	1916	" 1	" " "	(40 S.)	1.60	"
"	1917	" 1	" " "	(48 S.)	2.—	"
"	1918	" 1	" " "	(48 S.)	2.—	"
"	1919	" 1	" " "	(48 S.)	2.40	"
"	1920	" 1	" " "	(46 S.)	3.—	"

# Nietzsche.

Von Univ.-Prof. R. H. Grützmaker.  
Vierte verbesserte u. verkürzte Auflage.  
1919. VI, 144 S. M. 4.80, Part. M. 8.30



Inhalt: Nietzsches Leben und Charakter. — Nietzsches Werk. — Nietzsches Stellung zu Kultur, Kunst und Wissenschaft. — Nietzsches Stellung zum Leben des Einzelnen und den sozialen Gemeinschaftsformen. — Nietzsches Stellung zu Moral, Religion und Christentum. — Nietzsches Grundideen: Der Wille zur Macht, der Uebermensch, die ewige Wiederkunft aller Dinge.

Prof. D. Pfennigsdorf-Bonn schreibt im „Geisteskampf d. Gegenwart“:

Das Buch von Grützmaker ist m. E. die beste Schrift, die wir von theologischer Seite über Nietzsche haben. Daß der Verfasser sich entschlossen hat, den Inhalt noch mehr zusammenzudrängen, kann der Lektüre nur zugute kommen.

**Das Literarische Centralblatt** urteilt:

„Die im Charakter akademischer Vorlesungen sine ira et studio verfaßte Schrift hat sich durch ihre objektive Darstellung und Beurteilung die Gunst weiter Kreise erworben, sodaß sich bereits die 3. Auflage notwendig macht, die nach den neuesten Erscheinungen der Nietzsche-Literatur verbessert und zugleich etwas gekürzt ist.“

**A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. Dr. Werner Scholl, Leipzig**  
Königstraße 25



# Alt- und Neuprotestantismus.

Eine geistes- und theologiegeschichtliche Untersuchung von Prof. D. R. H. Grönmacher, Erlangen. 1920. XII, 119 S. M. 15.—

## Textbuch zur systematischen Theologie

und ihrer Geschichte. Von Prof. D. R. H. Grönmacher. 1919. VII, 208 S. M. 14.40, geb. M. 16.20

Inhalt: Die altluther. Theologie — Schleiermacher u. d. von ihm beeinflusste Theologie u. Religionsphilosophie — H. Rothe u. s. originale Weiterführung Schleiermacher und Hegels — Schelling — Die Erlanger luther. Theologie — Konfessionell luther. Theologie — Positive Theologie der Gegenwart — Das Wiederaufleben Kants und des Neufantianismus — Ritschl u. d. Ritschliche Schule — Heim Neuprotestant. u. religionsgeschichtl. Theologie — Personenregister Sachregister.

## Studien zur systematischen Theologie.

Von Prof. D. R. H. Grönmacher.

1. Die Quelle und das Prinzip der theologischen Ethik im christlichen Charakter. 1905. 98 S. M. 3.20
2. Hauptprobleme der gegenwärtigen Dogmatik. Die Forderung einer modernen positiven Theologie. 1905. 111 S. M. 3.60
3. Eigenart u. Probleme d. positiven Theologie. 1909. 132 S. M. 5.20

## Luthers ewiges Evangelium

in seiner religionsgeschichtlichen Eigenart. Von Prof. D. R. H. Grönmacher. 1918. M. —.70.

## Monistische u. christliche Ethik im Kampf

von Prof. D. R. H. Grönmacher. 1913. 70 S. 3.20

Inhalt: Die materialen Ziele d. monist. Ethik (Stellung z. Nietzsche, Anschauungen von Horneffer, Ostwald, Maurenbrecher, Unold, Häckel, Kleinsorgen, Jodl); Die formale Bestimmung der Sittlichkeit in der monist. Ethik; Monistische Einreden gegen die christliche Sittlichkeit.

**Konservative Monatschrift:** Diese in glänzender Sprache geschriebene Streitschrift gegen den Monismus verdient allseitige Beachtung.

## Geschichte und Kritik der neueren Theologie

insbesondere der systematischen seit Schleiermacher, von Fr. H. B. v. Frank. Bearbeitet und bis zur Gegenwart fortgeführt von H. H. Grönmacher, (Fehlt zur Zeit.)

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. Dr. Werner Scholl, Leipzig  
Königsstraße 25

# Modern-Positive Porträge

Von Prof. D. R. H. Grühmacher. 1906. 217 S. M. 7.—

Inhalt: Modern u. positiv i. d. Theologie d. Gegenw. Die Theologie d. Offenbarung u. d. Theologie d. Geheimnisses Evolution o. Offenbarung? Die Religionsgeschichte eine Zeugin f. d. Wahrheit d. Christentums. Was läßt sich aus den Erörterungen d. letzten Jahre ü. d. Wesen des Christentums lernen? Jesu Auferstehung u. d. Mensch d. Gegenwart. Luthers vorbildliche Stellung zu Wort u. Geist. Das evang. Verständnis d. Sakramente. Materialismus u. relig. Erziehung. Der Tod und das Leben nach dem Tode.

# Johannes bleibt!

Eine Glaubenslehre für die christliche Gemeinde. Von Prof. D. R. H. Grühmacher. Zweite Auflage. 1919. 105 S. M. 3.85

Inhalt: Johannes Zeugnis ist wahrhaftig. — Gott — Christi göttlicher Anfang — Gott ward Mensch — Jesu Ausgang — Der heilige Geist — Die Herrschaft der Sünde — Der Christen neues Leben in der Zeitlichkeit — Der Christen ewiges Leben. —

# Gegen den religiösen Rückschritt!

Der Dreieinige Gott! Jesusverehrung oder Christusglaube? Vier Vorlesungen von Prof. D. R. H. Grühmacher. 1910. 95 S. M. 4.—

# Das Salz der Erde.

Ein Wort an die junge Männerwelt von Prof. D. R. H. Grühmacher. 2. Auflage. 1917. 13 S. —.40

MüncH.-Augob. Abendz.

Es sind ernste Worte an unsere jungen Männer, voll sittlichen Ernstes und religiöser Tiefe und dabei von großer Klarheit und Freiheit. Wir möchten die kleine Flug-Christi warm empfehlen.

# Wort und Geist.

Eine histor. u. dogmat. Untersuch. z. Gnadenmittel d. Wortes. Von Prof. D. R. H. Grühmacher. 1902. VIII, 312 S. M. 11.—

Die Haltbarkeit des Kanonbegriffs  
von Prof. D. R. H. Grühmacher. 1908. 22 S. 1.20

A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. Dr. Werner Scholl, Leipzig  
Königsstraße 25

# Vademecum für angehende Theologen

von **Dr. Fr. H. R. v. Frank**. Zweite Auflage bearb. u. gekürzt von Prof. **D. R. S. Grönmacher**, Erlangen. 1918. 265 S. M. 11.—, geb. M. 13.—

Inhalt: I. Lebensansichten. — II. Den Aufrichtigen läßt es Gott gelingen. — III. Anfang d. Universitätsstudiums. Religionsunterricht. Theologie. Schwierigkeiten a. d. Univ. Schriftlesung u. Gebet. Bildung d. theolog. Leberzeugung. Studium d. Philosophie. Studium d. allg. Religionsgeschichte. Studium d. alt. Sprachen u. d. Deutschen. Studium d. hebr. Sprache. Gewinne e. allgem. Bildung. — IV. Universitätsleben. Universitäten i. Mittelalter u. i. d. Reformationszeit. Universitäten i. 17. u. 18. Jahrh. Universitäten i. 19. u. 20. Jahrh. Entwicklung d. Studententums i. 19. Jahrh. Akadem. Freiheit. Gemeinschaft u. Freundschaft. Student. Gemeinschaftsformen. Verbindungsweisen. Verlobungen. Wahl d. Pfarrfrau. Christl. Verbindungen. Duell. Kollegbesuch. Wechsel d. Univ. — V. Mitte u. Ende d. Universitätsstudiums. Studium d. systemat. Theolog. Naturwissenschaftl. Probleme. Erkenntnistheorie. Natürl. u. geistl. Erkenntnis. Kirchl. Lehrentwicklung. Dekumen. Luthertum. Theologie d. alt. Kirche u. d. Mittelalters. Luther u. Melancthon. Luther. Bekenntnisschriften. Dogmatik d. 16. u. 17. Jahrh. Pietismus, Philosophie, Rationalismus. Monistische Philosophie. Schleiermacher. Aelt. liberale Theologie. Neuere kirchl. Theologie. Ritschliche Theologie. J. Kaftan u. W. Herrmann. Harnack. Die „histor.“ Jesusbilder. Religionsgeschichtl. Theologie. Neuprotestantismus. Erlanger Theologen: Hofmann, Frank, Zimmels. Bibl. Theologie: Cremer u. Köhler. Predigt u. Katechese. Eth. Predigten. Erste Predigten. Liturgie, Kirchenlied, Erbauungsliteratur. — VI. Persönliche Lebenshaltung. Jugendlichkeit. Deposition. Mannheit. Amtswürde. Verfestigung. Geistige Selbstzucht. Selbstbeherrschung. Haltung. Ihr seid Christi. Alles ist Euer.

## Lebensideale der Menschheit.

1. Heft: **Dürer, Michelangelo, Rembrandt**. Von Univ.-Prof. **Hans Preuß**, Erlangen. 1918. 83 S. kart. M. 6.50
2. Heft: **Konfuzius, Buddha, Zarathustra, Muhammed**. Von Univ.-Prof. **R. S. Grönmacher**, Erlangen. 2. Aufl. Mit einem Bildnis Muhammeds. 1921. 92 S. M. 6.—, geb. 8.50
3. Heft: **Bach, Mozart, Wagner**. Von Univ.-Prof. **Hans Preuß**, Erlangen. 1919. 104 S. M. 5.75

**Vergangenheit und Gegenwart:** „Obwohl auf eingehendster, historischer wie ästhetischer Deutung der Kunstwerke beruhend, ist dies seine kleine Büchlein doch weit mehr als Kunstgeschichte und Aesthetik. Dem Verf., dessen Einfühlungskraft man bewundern muß, sind die Wege dieser drei Heroen Typen menschlicher Entwicklungsgänge . . . Das Büchlein ist ebenso gedankenreich wie formvollendet. Jede Zeile offenbart den historischen Denker, den Kunstkenner, den Sprachkünstler. Für besinnliche Leser empfehlen wir es aufs wärmste.“

**A. Deichert'sche Verlagsbuchdlg. Dr. Werner Scholl, Leipzig**  
Königstraße 25



# Die Grundwahrheiten der christl. Religion.

Von Prof. D. Dr. R. Seeberg-Berlin. Siebente Auflage. 1921. VII, 182 Seiten. M. 12.—, geb. M. 16.—

Inhalt: Urspr. u. Wesen d. Religion. Religionen d. Menschheit u. d. absol. Religion. Christentum als d. absol. Religion. Beweis der absol. Religion Glaube u. Liebe. Christentum als positive Religion. Kirchl. Dogma. Offenbarung Gottes in J. Christi. Der freie Mensch u. d. allwirksame Gott. Wesen der menschl. Sünde. Ursprung u. Ausbreitung d. Sünde, d. Erlöser d. Sünde. Person J. Christi. Wert Christi. Gemeinde J. Christi. Entstehung u. Entwicklung d. neuen Lebens d. Christen. Der sittliche Kampf um das neue Leben und sein Ziel.

## Ewiges Leben. Von Geh.-Rat Prof. D. Dr. R. Seeberg, Berlin.

4. und 5. Auflage. 1920. VIII, 112 S. M. 6.—

Inhalt: 1. Die Leidtragenden. 2. Leben, altern, sterben, totsein. 3. Das geistige Ich und die materialistische Seelenlehre. 4. Fortexistenz und Fortleben. Die Religionsgeschichte. 5. Die verstandesmäßige Betrachtung der Welt. 6. Die Welt als Leben und Wille. 7. Die Erfassung des Lebens. Empfindung, Wille, Denken. 8. Das geistige Leben. 9. Der Geist und die Geister. 10. Ewiges geistiges Leben, Seligkeit. 11. Die Zerstörung des ewigen seligen Lebens durch das Böse. 12. Die Erlösung zum Leben durch den Geist Christi. 13. „Auferstehung des Fleisches“. 14. Das jüngste Gericht im Neuen Testament. 15. Das doppelte Ende. 16. Unsere Furcht vor dem Tode. Das persönliche Fortleben. 17. Christus die Höhe des Geistes u. das ewige Leben. 18. Das ewige Leben im deutschen Kirchenlied. 19. Die Unreifen, Ungläubigen und das ewige Leben. 20. Das Wiedersehen. 21. Die ewige Seligkeit. 22. Weltgericht u. Weltgeschichte. 23. Die Hölle. 24. Zwei Bilder. — Anhang: Das Rätsel des Spiegels.

## Was sollen wir denn tun?

Erwägungen und Hoffnungen von Geh. Rat Prof. D. Dr. R. Seeberg, Berlin. 1915. 96 S. Zweite neu bearb. Auflage. M. 4.—

Inhalt: Die Frage. — Die innere Lage vor d. Kriege. — Die inneren Gegensätze: „zwei Völker“. — Idealismus u. Realismus d. Weltanschauung. — Die relig. Gegensätze. — Der innere Gewinn d. Kriege. — Das nationale Empfinden. — Die Erkenntnis d. Bösen. — Idealismus u. Frömmigkeit. — Was sollen wir tun? — Einwirkg. auf d. Jugend. — Die Aufg. d. Frauenwelt. — Die deutsche Eigenart. — Die Aufgabe d. Erkenntnis d. Bösen. — Der Weg z. Selbsterhaltung u. Entfaltung des deutschen Wesens. — Verbindung der idealist. u. realist. Tendenzen. — Prakt. Christentum u. Idealismus. — Kirchl. Aufgaben d. Landeskirche. — Freie kirchl. Verbände. Kirchl. Parteien. — Die kirchl. Einigung. Deutsches Christentum. Ueberwindung d. soz. Gegensätze, d. innerpolit. Neuorientierung. — Die polit. Parteien d. Zukunft, nationaler Sozialismus. Religiöse Hilfe zur Lösung d. soz. Spannungen. — Der Optimismus d. Hoffnung. — Rückblick und Ausblick.

H. Deichertsche Verlagsbuchhdlg. Dr. Werner Scholl, Leipzig  
Rönigstraße 25

# Ecclesiola in ecclesia.

Luthers Anschauungen von Volkskirche und Freiwilligkeitskirche in ihrer Bedeutung für die Gegenwart. Von Prof. D. **Gerhard Gilbert**, Rostock. 1920. IV, 96 S. M. 7.50

Inhalt: I. Luthers Anschauung v. Volkskirche u. Freiwilligkeitskirche. 1. Das „Ideal“ d. ecclesiola in ecclesia. 2. Wesen, Aufgabe u. Gestaltung d. Volkskirche; 3. d. Freiwilligkeitskirche. 4. Das Verhältnis der Freiwilligkeitskirche z. Volkskirche. II. Die Bedeutung d. Gedanken Luthers v. Volkskirche u. Freiwilligkeitskirche f. d. Gegenwart. 1. Grundsätzliche Erörterung. 2. Arbeit u. Gestaltung d. Volkskirche. 3. Wert, Bildung u. Aufgabe d. Kerngemeinden. 4. Das Verhältnis d. Freiwilligkeitsgemeinde z. volksskirchlichen Gemeinde u. ihren Ämtern.

## Moderne Willensziele.

Von Prof. D. **G. Gilbert**. 2. Auflage. 1919. 64 Seiten. M. 3.20

Der Wille zum Nichts: Arthur Schopenhauer — Der Wille zur Macht: Friedrich Nietzsche — Der Wille zum Glauben: Hamlet.

### Theologische Literaturzeitung:

Die Aufsätze, die hier vereinigt sind, darf man als in ihrer Art musterhaft bezeichnen. Ursprünglich wohl als Vorträge gehalten, sind sie ein vorbildliches Beispiel guter Apologetik. Ein wirklich interessantes Thema: Was soll der Mensch wollen?, eine gründliche Auseinandersetzung mit modernen Geistern (Schopenhauer, Nietzsche), ein einfacher Stil, eine durchsichtige Beweisführung, eine vornehme Behandlung des Gegners und nicht zuletzt ein Verzicht auf jede Phrase: das sind die Vorzüge dieser Essays. . . . Ich möchte dem Büchlein eine weite Verbreitung in sog. gebildeten Kreisen wünschen.

## Gras für das Christentum.

Von Prof. D. **G. Gilbert**. 2. Auflage. 1919. 80 S. M. 4.—

Inhalt: Christentum oder Kunst? — Christentum oder Wissenschaft? — Christentum oder Moral? — Christentum oder Religiosität?

### Württembergische Bundesblätter:

Dieses Buch möchte ich geschrieen haben! Das hat Wahrheit u. Kraft. Es sind klare Gedanken u. starke christl. Erfahrung, die hier reden . . . Kauft es, lest es, verbreitet es bei jeder Gelegenheit, auch unter Schülern der oberen Klassen höherer Lehranstalten, in der Lehrer- und Beamtenwelt, unter allen „Gebildeten“. Es gibt Wehr- und Nährkraft.

### Geisteskampf der Gegenwart:

. . . Die Schrift bietet ein vortreffliches Hilfsmittel im Kampfe um die christliche Weltanschauung. Dringend erwünscht ist ihre weitere Verbreitung durch Aufnahme in Büchersammlungen und persönliche Empfehlung. Zunächst aber lese man sie selbst.

Pf.

**A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. Dr. Werner Scholl, Leipzig**  
Königsstraße 25



# Wer war Jesus? Was wollte Jesus?

Von Prof. D. L. Ihmels  
(Tausend.) 1919. 70 S.

Leipziger Neueste

Daß diese religiös

geistlich. In all dem Wirken unserer Tage jagt man unwillkürlich nach seelischem Halt aus, und da kommt einem auch der Mann von Nazareth zu neuem Bewußtsein. Die Drews'schen Vorträge mit ihrem Zweifel an der Geschichtlichkeit Jesu hat an ihrem Teile auch jüngst wieder die große Jesus-Frage in Fluß gebracht. Da werden es viele mit Dank begrüßen, daß die Schrift unseres Leipziger Universitätspredigers D. L. Ihmels soeben von neuem ihren Weg geht, eine bei aller wissenschaftlichen Grundlage allgemein verständliche und warme herzige Abhandlung.

GTU Library



3 2400 00412 0964

lebendes und achtendes  
M. 2.90

## Die Auferstehung Jesu Christi. Von Prof. D. L. Ihmels.

Vierte durchgesehene und ergänzte Auflage. 1917. 46 Seiten. M. 1.60

**Reichshote:** Die Geschichtlichkeit der biblischen Auferstehung, ihre Bedeutung und die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung wird hier lichtvoll und ruhig bewiesen und als die notwendige Grundlage der christl. Kirche und des ganzen Christentums gewertet. Der Verf. wendet sich als Seelsorger zu Suchenden u. Zweifelnden.

## Zentralfragen der Dogmatik in der Gegenwart.

Sechs Vorlesungen, gehalten auf einem vom Königl. Sächs. Kultusministerium veranstalteten theol. Kursus zur Weiterbildung von Volksschullehrern zu Leipzig. Von Geh. Rat Prof. D. L. Ihmels, Leipzig. **Vierte verbesserte Auflage.** 1921. VIII, 194 Seiten. M. 12.—, geb. M. 16.—

**Inhalt:** Glaube u. Dogma. Das Christentum, sein Wesen u. seine Absolutheit. Das Wesen der Offenbarung. Die Person Jesu. Das Werk Jesu in s. bleibenden Bedeutung für die Gemeinde. Die Gewißheit des Glaubens. Anhang.

## Das Leben nach dem Tode.

Von Geh.-Rat Prof. D. Dr. Paul Feine in Halle a. d. S. 1919. 74 S. M. 3.85

== Zweite durchgesehene Auflage. ==

**Inhalt:** 1. Die heutigen Anschauungen in Wissenschaft, Kirche und Leben. 2. Die Gewißheit der Erreichung des dem Menschen durch die Schöpfung bestimmten Zieles. 3. Der Zustand alsbald nach dem Tode. 4. Die Lehre von der Wiederherstellung aller Dinge. 5. Die Lehre von der Seelenvernichtung. 6. Der Abschluß der Weltzeit und die Aufrichtung des Reiches Gottes.

### Geisteskampf:

Es ist sehr erfreulich, daß diese schlichte wie aus der Bibel schöpfende Schrift so schnell eine neue Auflage gefunden hat. Sie ist bestrebt, einen sichereren, tröstlicher Wegweiser zu werden.

**A. Deichert'sche Verlagsbuchhdlg. Dr. Werner Scholl, Leipzig**

Königsstraße 28, Berkeley, CA 94709

For renewals call (510) 649-2500

All items are subject to recall